

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 9

Одеса
2016

У дев'ятому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології» розглядаються філософські питання буття людини в сучасних суспільствах. Автори піднімають традиційні для філософського дискурсу проблеми, обмірковують шляхи їх вирішення у сучасному українському суспільстві. Багато уваги приділено філософському осмисленню суспільства, буття, діалектики, свободи, релігії як традиційних предметів філософської рефлексії. У номері також подається соціологічне осмислення політичних і соціальних подій, об'єктивний, неупереджений соціологічний аналіз суспільної свідомості, соціологічне супроводження тих процесів, які відбуваються в країні. Автори розкривають й актуальні соціологічні візії принципів побудови сучасних суспільств, соціологічне осмислення освіти.

Матеріали, оприлюднені у дев'ятому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології», можуть бути корисними для науковців, викладачів, аспірантів, докторантів, студентів вищих навчальних закладів, а також для всіх тих, хто цікавиться філософськими та соціологічними проблемами сучасних суспільств.

Наукова рада:

Голова Ради – *С.В. Ківалов*, д-р юрид. наук, професор, академік НАПрН України, академік НАПН України (Одеса, Україна)
В.С. Бакіров – д-р соціол. наук, академік НАН України, член-кореспондент НАПН України, академік АН ВШ України (Харків, Україна)
А.Є. Конверський – д-р філос. наук, професор, академік НАН України (Київ, Україна)
О.С. Токовенко – д-р філос. наук, професор (Дніпропетровськ, Україна)
В.О. Туляков – д-р юрид. наук, професор, член-кореспондент НАПрН України (Одеса, Україна)
В.Ф. Цвях – д-р політ. наук, професор (Київ, Україна)

Редакційна колегія:

М.В. Афанасьєва – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
К.М. Вітман – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна)
Е.А. Гансова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
І.В. Голубович – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
О.М. Дікова-Фаворська – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)
П. Длугош – д-р соціол. наук, професор (Ржешов, Польща)
В.М. Дрьомін – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
О.А. Івакін – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
Т.Г. Каменська – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
Н.В. Коваліско – д-р соціол. наук, професор (Львів, Україна)
П.В. Кутусєв – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)
С.В. Куцепал – д-р філос. наук, професор (Полтава, Україна)
С.А. Крилова – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
О.В. Лісієнко – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
І.М. Меліков – д-р філос. наук, професор (Москва, Російська Федерація)
С. Мінева – д-р філософії, професор (Софія, Болгарія)
Д. Мірчев – д-р філос. наук, професор (Софія, Болгарія)
С.М. Наумкіна – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна)
В.М. Онищук – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
Т.В. Розова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
Є.Л. Стрельцов – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
Н.В. Хамітов – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
В.В. Чепак – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)
І.В. Шамша – канд. філос. наук (Одеса, Україна) – відповідальний секретар
І.В. Шапошникова – д-р соціол. наук, професор (Херсон, Україна)
С.А. Шудло – д-р соціол. наук, професор (Дрогобич, Україна)
Д.В. Яковлев – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна) – головний редактор

Рекомендовано до друку та поширення через мережу Internet вченою радою Національного університету «Одеська юридична академія» 14.12.2015 р. (протокол № 3)

Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології» зареєстровано Державною реєстраційною службою України (Свідцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації серія КВ № 2082610626 Р від 25.06.2014 р.), внесено до переліку наукових фахових видань, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт з філософських наук на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук, відповідно до Наказу МОН України від 29.12.2014 р. № 1528 (додаток № 11)

УДК 008 (075.8)

Z. M. Aliyev
Post-graduate of Philosophical department
Baku State University

THE INVESTIGATION OF CULTURE BY “CULTURAL STUDIES” AND “CULTUROLOGY”

The purpose of this article is to explain the meaning of culture that was given by various anthropologists like Matthew Arnold, Edward Tylor and Franz Boas and especially the place of culture in social science. Also, some important characters of culture according to Gerard Hofstede mentioned in this article. Addition to this information author wrote about the investigation of culture by culturology and cultural studies and differences between these subjects.

Introduction. What is culture? There are numerous explanations about culture because culture is considered a notoriously difficult term to define. In 1952, famous American anthropologists Alfred Kroeber and Clyde Kluckhohn critically reviewed notions and definitions of culture and made up a list of 164 various definitions. Later, these explanations according to their usage divided into three different usages. First explanation way belongs to English poet and cultural critic Matthew Arnold. Matthew Arnold in his famous work “Culture and Anarchy” said that culture referred to special intellectual or artistic endeavors or products that are why only small part of the population or social group “has” culture. The rest are potential sources of anarchy. Actually, this type of explanation of culture is more closely related to aesthetics than to social science [1].

Later, in cultural anthropology history in reaction to this usage, the second explanation was given by English anthropologist Edward Tylor in his most famous work, the two-volume *Primitive Culture*. According to Edward Tylor, culture is the quality possessed by all people in all social groups who nevertheless could be arrayed on the evolutionary continuum from savagery-barbarism to civilization. After Matthew Arnold’s explanation, Tylor’s definition is considered more complete. Tylor’s definition of culture is “that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom and other capabilities and habits acquired by man as a member of society. On the contrary to Arnold’s opinions, all folks have a culture which they acquire by virtue of membership in some social group – society and from knowledge to habits to capabilities create culture. Tylor’s definition stayed in cultural anthropology a long time and accepted even by later anthropologists who forcefully rejected his evolutionism [2].

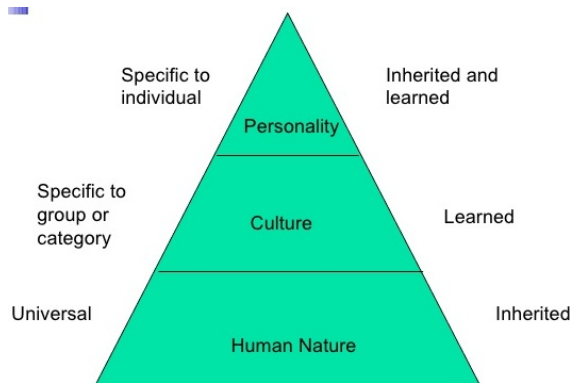
The third and last usage of culture developed in German-American anthropologist Franz Boas’s works and his students. As we see from this information Tylor react to Arnold to establish a scientific basis for culture, so Boas react to against Tylor and other social evolutionists which the evolutionists stressed the universal character of a single culture, with different societies arrayed from savage to civilization. However, Boas underlined the uniqueness of the many and various cultures of different societies. According to Boas thoughts distinguishing high culture from low culture or differentially valorizing cultures as savage or civilized is not right. So, there are very various understanding of culture and parts of difficulty in the term lies in its multiple meaning [3].

The main part. For understanding deep meaning of culture let’s look same key characteristics of culture. One of these important features is culture affects behavior and interpretation of behavior. Gerard Hofstede – a Dutch social psychologist, former IBM employee – emphasized valuable point that certain aspects of culture are physically visible but their meaning is invisible. For clearly understanding this point later he gave one of his observations in Navajo reservation. One day he observed in Navajo class that a Navajo man who came to take his child didn’t answer teacher questions and silently took his child and went. Two individual accepted this situation variously; according to teacher – the member of American culture Navajos accepted as “impolite” and “unresponsive” on

the other hand for man’s stereotype teacher is “impolite” and talk too much”.

Second important point: culture is not the same with universal human nature and unique individual personality. However, the social scientists don’t have common opinions about the borders between human nature and culture and between culture and personality. During lifespan, human learns culture not inherited it so it drives from one’s social environment, not from one’s genes. Human nature – from American professors to aborigines have common physical and psychological functioning. The human ability to feel fear, anger, love joy, sadness, the need to associate with others, to observe the environment and discuss it with other humans prove these common sides. The important point here is that, what one does with these feelings, how one expresses fear, joy love and so on, is modified by culture [10].

Gerard Hofstede defines culture as the “collective programming of the mind” and described three levels of uniqueness in human mental programming in triangular table:

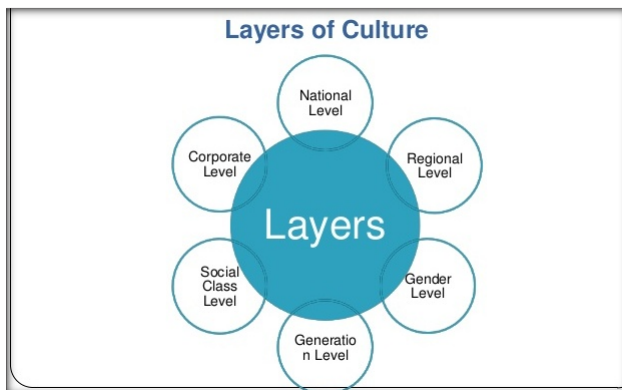


This table illustrates that human nature is universal and inherited and here includes some basic instincts such as fight or flight. Over the human nature comes culture that according Hofstede is learned and also specific to the group. At the top point indicates that personality is specific to each individual, this is inherited and also learned.

On the other hand, the personality of an individual is the human unique personal set of mental programs that he or she does not share with any other human being. This feature based on special traits which are partly inherited by genes and partly learned. In fact, cultural traits have been attributed to heredity because in the past philosophers and other scholars did not know how to explain the remarkable stability of differences in culture among human groups. They underestimated the impact of learning from the previous generation. the role of heredity is exaggerated in the some race theories which we later will observe that these theories have been responsible for the Holocaust organized by the Nazis during the Second World War.

Another important feature of culture is its association with social groups because culture is shared by at least two or more people. We can observe in the society that some individuals think and behave in a certain way, these thoughts are called idiosyncratic not culture. The things and behavior are considered culture when they shared some type of social group or society. So every of us belongs various social groups and categories at the same time. None of us can refuse that we carry several layers of mental programming. Hofstede determined some level of culture like a national level, a regional (religious, ethnic, language groups), a gender level,

a generation level, a social class level, a role category and for those who are employed, an organizational or corporate level. So according to all these ideas, everyone is simultaneously a member of several various cultural groups that affect our entire life.



We tried to describe scholars' opinions about culture and now let's look which kind of courses investigates this interesting subject. As we know cultural studies, "culturology" and cultural anthropology learn culture in different sides. What the differences between these subjects especially "culturology" and cultural studies that learn culture with a various syllabus.

Culturology studies culture as a set of structural integrity and this term was proposed by an American anthropologist Leslie White who denoted a new discipline as an independent science in the complex social sciences. The subject of culturology – the study of culture as a historical and social experience of the people, which is embodied in the specific rules, laws and terms of their activity, passed on from generation to generation in the form of values and ideals. The meaning of culturology today is to teach a person at the level of culture as its creator. Depending on the purpose and subject areas it has two form as fundamental and applied culturology. The fundamental culturology exploring culture from the theoretical and historical understanding of this phenomenon and develops categorical apparatus and methods of research; at this level can be identified philosophy culture. Applied culturology based on the fundamental knowledge about the culture, exploring some of its subsystems (economic, political, religious, artistic) for the purpose of forecasting, planning and control of current cultural processes.

During the Stalin era, cultural researches was superseded by Marxist social studies but after dissolution of the Soviet Union culturology was learned as a new discipline in Russia and other states of the former Soviet Union. We can loosely compare this subject with the Western disciple of cultural studies in spite of it has numerous distinctions.

Cultural studies called an interdisciplinary field of studies. What is an interdisciplinary field? When any subject called an interdisciplinary it means that it draws from many different subject areas, including sociology, anthropology, political science and history. Especially cultural studies concentrate over the political dynamics of modern culture, its historical roots and conflicts. The researchers in cultural studies investigate how cultural practices relate to social phenomena like ideology, class structures, national formations, sexual orientation, gender and ethnicity. One of the important factors is that cultures views not as stable and bounded but also constantly changing sets of processes [5].

Raymond Williams who was known as famous Welsh novelist and critic was one of the founders of cultural studies. We can say that Raymond's work set the foundations for the field of cultural studies and cultural materialist approach. Dennis Dworkin wrote Cultural Marxism in Postwar Britain and he mentioned that "a critical moment" in the beginning of cultural studies as the independent area was when Richard Hoggart used this term in 1964 in founding the Birmingham

(UK) Centre for Contemporary Cultural Studies". So this school at the University of Birmingham thus became the world's first institution of cultural studies. However, there was restructuring at the University of Birmingham and this led to the elimination of The Birmingham School and in 1999 there created a new Department of Cultural Studies and Sociology (CSS).

If we investigate methodology of cultural studies we'll find out that scholars of the United Kingdom and the United States developed various versions of cultural studies in the late 1970 s. The British version of cultural studies was improved about the 50 or 60 years of the 19th century mainly under the influence of Richard Hoggart, E.P.Thompson and Raymond Williams and later Stuart Hall. They included here political views, criticisms of popular culture as "capitalist" mass culture and it absorbed some of the ideas of the Frankfurt School critique of the "Culture industry" (i. e. mass culture). In contrast, in US cultural studies was grounded in a pragmatic, liberal-pluralist tradition. The American version of cultural studies concerned itself especially over the understanding of subjective and appropriative side of audience reactions to mass culture and its usage; for instance, American cultural-studies advocates wrote about the liberatory aspects of fandom (Fandom is a term used to refer to a subculture that compose the fans who share a common interest) [11]. However today we can't fill this distinction between American and British strands.

Some scholars, especially in British cultural studies, apply a Marxist model to the field. The main purpose of an orthodox Marxist approach is the production of meaning so according to this model the economic base controls the means of production and of course, this controls a culture [5].

There are some various approaches to cultural studies, like feminist cultural studies and later American developments of the field criticize the Marxist single, dominant meaning, shared by all, for any cultural product. The non-Marxist approaches that best expressed in the book *Doing Cultural Studies: The Case of the Sony Walkman* by Paul du Gay suggests that different ways of using cultural artifacts affect the meaning of the product. Ultimately, this perspective criticizes the traditional views that emphasize a passive consumer, particularly by underlining the different ways people read, receive, and explain these cultural texts. According to this view, a consumer can appropriate, actively reject, or challenge the meaning of a product. These various explanations have shifted the focus away from the production of items. Instead, they argue over the equally importance of consumption, since the way consumers consume a product gives meaning to an item [4].

We can say that after learning basic meaning of culture in cultural studies, for a cultural studies researcher culture not only includes traditional high culture that ruling social groups and popular culture but also it includes everyday meanings and practices. The last two, in fact, have become the main focus of cultural studies.

Scott Lash – the professor of sociology and cultural studies at the University of London has recently strongly emphasized that today cultural studies is entering a new phase because the political and economic milieu has fundamentally altered from that of the 1970s, he writes, "I want to suggest that power now... is largely post-hegemonic... Hegemony was the concept that de facto crystallized cultural studies as a discipline. Hegemony means domination through consent as much as coercion. It has meant domination through ideology or discourse..." [4].

Stuart Hall and political theorist Ernesto Laclau, who had impacts on Cultural Studies later, investigated all these compound understanding in their works. It is, therefore, unclear as to why Lash claims that hegemony was accepted hegemony as certain hegemony as a form of domination in Cultural Studies [9].

Institutionally, the discipline has faced major shifts. The Department of Cultural Studies at the University of Birmingham closed in 2002, although by this time the

intellectual center of the discipline had widespread to other universities throughout the world. So you can find cultural studies programs in the different universities of Turkey, United Kingdom, USA, in most European countries, Australia, and Asia, and there is numerous of journals and conferences where researchers in cultural studies is published and estimated.

According to all research results, cultural studies can't call unified theory. However it is a diverse field of study that encompassing many different approaches, methods, and academic perspectives. However, there are some scholars from other subjects that have criticized the discipline. It has been popular to dismiss cultural studies as an academic fad. Whereas sociology was founded upon various historic works which purposefully set out to distinguish the subject from philosophy or psychology and one of these scholars was ZiauddinSardar – cultural critic in *Introducing Cultural studies* listed five main characteristics of cultural studies [8]:

1. Cultural studies aims to examine its subject matter in terms of cultural practices and their relation to power. For example, a study of a subculture would consider the social practices of the youth as they relate to the dominant classes.

2. It has the objective of understanding culture in all its complex forms and of analyzing the social and political context in which culture manifests itself.

3. It is both the object of study and the location of political criticism and action. For example, not only would a cultural studies scholar study an object, but she/he would connect this study to a larger, progressive political project.

4. It attempts to expose and reconcile the division of knowledge, to overcome the split between tacit cultural knowledge and objective (universal) forms of knowledge.

5. It has a commitment to an ethical evaluation of modern society and to a radical line of political action.

Result: The main goals of cultural studies and *culturology* are beyond pure value-free scholarship. Since cultural studies is concentrated on politically invested forms of culture, or even culturally disguised forms of power, the aim of this discipline is primarily critical and deconstructive. *Culturology*, on the contrary, is focused on the seminal potentials of culture and aims to widen and multiply the meanings of every cultural symbol beyond its literal and pragmatic meaning.

References

1. Mathew Arnold "Culture and Anarchy" Oxford world's anarchy, 2006.
2. Edward Tylor "Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom" London, 1871, II vol.
3. Franz Boas "Race, language and culture" New York, 1940.
4. Corner, John (1991), "Postscript: Studying Culture-Reflections and Assessment: An Interview with Richard Hoggart". *Media, Culture and Society*, Vol. 13, No. 2, April.
5. Lash Scott (May 2007). "Power After Hegemony: Cultural Studies in Mutation". *Theory, Culture and Society*, 24 (3): 55–78/
6. From *Culturology* to *Transculture* Mikhail Epstein, From the book *Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication*. New York: St. Martin's Press (Scholarly and Reference Division), 1999, pp. 15–30 (Chapter 1).
7. Theodor W. Adorno "The Culture Industry" Selected essays on mass culture. London and New York, 2001.

8. Ziauddin Sardar, Born Van Loon "Introducing Cultural Studies" Totem Books USA, 1998.

9. Stuart Hall and Tony Jefferson "Resistance through Rituals, Youth subculture in post-war Britain" London and New York, 1993.

10. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.emory.edu/INTELNET/tc_1.html <https://en.wikipedia.org/wiki/Fandom>.

Summary

Aliyeva Z. M. The investigation of culture by "cultural studies" and "culturology". – Article.

The purpose of this article is to explain what is culture and which kind of courses in various universities investigates and teach culture. The author explains in this article the context, differences and similarities between *culturology* and cultural studies that learn culture from different aspects. *Culturology* aims to examine culture as the locus of all practices that exist and liberate humans from their natural conditions and physical dependencies, including the power. However cultural studies as an interdisciplinary field of studies aims to investigate its subject in terms of cultural practices and their relation to power. Its main goal is to disclose power relationships and examine how these relationships affect and shape cultural practices.

Key words: primitive culture, collective programming, culture industry, fandom, relation to power.

Анотація

Алієва З. М. Наукові дослідження поняття культури і її зміст у навчальному курсі «Культурологія». – Стаття.

Метою статті є аналіз поняття культури, проблеми викладання навчального курсу в різних університетах і її дослідження. Також аналізується схожість і відмінність між культурологією й культурними дослідженнями, які вивчають культуру з різних сторін. Культурологія – це вивчення культури як локусу всіх видів діяльності, які існують і можуть звільнити людей від їхньої залежності від природних умов, у тому числі й фізичної. Ідеться також і про владу. Однак культурологія як міждисциплінарна галузь досліджень спрямована на вивчення її предмета з погляду культурної практики і її ставлення до влади. Її основною метою є розкриття відносин влади та вивчення, як на ці відносини впливають форми культурної практики.

Ключові слова: примітивна культура, колективне програмування, індустрія культури, фендом, відносини влади.

Аннотация

Алиева З. М. Научные исследования понятия культуры и ее содержание в учебном курсе «Культурология». – Статья.

Целью статьи являются анализ понятия культуры, проблемы преподавания учебного курса в различных университетах и ее исследование. Также анализируются сходство и различие между культурологией и культурными исследованиями, которые изучают культуру с различных сторон. Культурология – это изучение культуры как локуса всех видов деятельности, которые существуют и могут освободить людей от их зависимости от природных условий, в том числе и физической. Речь идет также и о власти. Однако культурология как междисциплинарная область исследований направлена на изучение ее предмета с точки зрения культурной практики и ее отношения к власти. Ее основной целью является раскрытие отношений власти и изучение, как на данные отношения влияют формы культурной практики.

Ключевые слова: примитивная культура, коллективное программирование, индустрия культуры, фэндом, отношения власти.

УДК 316.772.5

K. V. Bataeva*Doctor of Philosophic Sciences, Docent,**Professor of Department of Sociology of**Kharkiv University of Humanities "People's Ukrainian Academy"***SOCIAL CODES OF CHAT-COMMUNICATION: ETHNOMETHODOLOGICAL APPROACH**

Introduction. Sociologic studies of computer-mediated communication (CMC) can be performed in methodological coordinate systems of various scientific paradigms as phenomenology, sociolinguistics, symbolic interactionism, ethnomethodology that can be used both individually and in combinations. Text nature of cyber-communication, its total orientation on semiotic forms of presentations (verbal texts, non-verbal manifestations by means of «smileys», gest symbols (for example, image of hand-shaking), object symbols (for instance, image flower bunch)) determines selecting those strategies of sociologic analysis that actively employ methods of discourse-analysis. Ethnomethodological paradigm oriented on thorough watching of everyday practices of inter-personal communication and actively using ethnographic methods of qualitative analysis (such as participant observation, conversation analysis, analysis of background context of social interaction, in-depth interview with participants of communication process) can be considered as one of the most efficient and perspective forms of CMC-text analysis.

In modern sociology, ethnomethodological paradigm is quite popular and is widely used in the process of studying CMC (J. Androutsopoulos, D. Bolyard, D. Bortree, P. ten Have, A. Nocera, L. Pacagnella, J. Straubhaar, S. Thomsen, C. Thurlow, J. Quentin, G. Yang) [2; 4; 7; 9; 10; 12; 13]. This paper presents the results of ethnomethodological studies of CMC using the method of breaching experiment proposed by G. Garfinkel (experiment with breaking normal order of everyday inter-relations) [5]. By intervention into «conventional order» of everyday life of social actors, by breaking the standards and norms of social communication, by breaching «background expectancies» of social environment, a researcher-ethnomethodologist experimentally determines what forms of social activity are the most demanded in real life (measure of their popularity can be determined by degree of resistance to actions of «order destroyer»); what verbal-behavioral norms apparently or latently control everyday activity of social actors; what means of banning «incorrect» social actions can be used by actors in concrete social situations.

One of the most popular forms of cyber-communication is chat-communication that is a time-synchronized real-time (on-line) conversation (polylogue) of many cyber-actors that are co-present in a common cyber-space. Such conditions offer convenient opportunities for carrying out participant observation which was our main intention and approach in studying the aforementioned form of CMC.

Ethnomethodological study on-line was performed in several Russian and Ukrainian language chats (Ukrainian Prostochat, SPB chat, Moscow chat "Besedka", Kharkov Student-chat, Kiev Meeting chat, Chat Ukrainian Portal, Ukrainian Chat-Smile, Vchate, Kiss-chat). Our research was carried out in two basic directions: 1) participant observation was done during one month as a guest of chat-company; 2) breaching experiments on-line were conducted with duration from 30 minutes till three days of everyday participation in chat.

The main goal of breaching experiment on-line was to detect social codes that structure the communication process in chats and to analyze mechanisms of these codes' functioning. Irrespectively to the fact are the semiotic codes (that control CMC such as Cocktail-party-code, Nickname-code, Spectacle-code) are perceived consciously or unconsciously by cyber-actors, the degree of their social value can be determined only by experimentally breaching the

rules of behavior commonly accepted by a given community. From response reaction of cyber-actors, from degree of their indignation/disaffection by actions of a «destroyer», from sanctions against incorrect actions of a researcher that can be used by cyber-actors in crisis situation, it becomes possible to reconstruct social content of cyber action and interaction.

Cocktail-party-Code of Chat-communication

Any semiotic system that includes verbal and non-verbal forms of manifesting certain meanings is built according to some Code (rule that orders and structures a certain type of semiotic interaction carried out in various spheres of human activity). One of the main tasks of ethnomethodology that deals with different semiotic texts (verbal texts, communicative texts, texts of everyday behavior) is to perform decoding activity intended on searching a program (rational or irrational, apparent or latent) that «controls» a process of certain type of communication. According to M. Apgar, «ethnography is essentially a decoding operation. A description of shared knowledge, or cognition enables us to decode the observed behavior» [3]. Respectively, ethnomethodological analysis of chat-communication presumes carrying out «decoding operation» directed on detecting the logic of virtual communication on-line.

One of the main codes of chat-communication that determines its peculiarity is the code of easy, unconstrained and superficial communication for communication («contact for contact») with dominating phatic function of speech. In ethnomethodology, chat-communication is analogized to such forms of light entertainment as «cocktail-party», rest in a bar. According to H. Rheingold, «the logging onto online services and chat rooms is similar to the feeling of the peeking into the café, the pub, the common room, to see who's there, and whether you want to stay around for a chat» [11]. S. Herring has paid attention to another aspect of «cocktail-party» that allows likening this practice to chat-communication: in both cases, there is a chaotic exchange of replicas in which a large number of social actors participate where any of them tries to attract attention of others to him/her with muffling the others by loud speaking and sometimes responding inappropriately; involving very different, not related to each other topic of conversation [8].

How Cocktail-party-code is functioning? How important is it in the context of chat-communication? To answer these questions, we have carried out breaching experiment the main intention of which consisted in designful breaking the code of superficial communication, in violating the rules of easy chatting. This breaching of background expectations of chat-community has been done in two directions: 1) I intentionally have not used chat slang and expressed my ideas and messages in a literal way (this violated chat rules of a-grammar); 2) I permanently tried to make communication process «deeper» with forcing chat partners to pass from superficial to philosophic-psychologic polylogue. To initiate replica exchange, after entering an unknown chat and getting preliminary imagination with text messages of chat actors, some of them have been sent messages with showing interest to the meanings of their nicknames or attempts were made to join the already established «chatter». If some of the selected actors responded, attempts to start a more meaningful and prolonged dialogue with him/her were undertaken.

Let us describe some situations where the experiment participants used the same scheme (the same Code) of reacting to the violation of conventional chat-communication. In the first case, one girl has attracted my attention since she had the nickname that was «charged» by obvious implication:

My_nation_is_the_best. I have been looking at her chat-behavior for a certain time and have observed that her behavior, in fact, does not differ from behavior of other cyber-actors: the girl was actively using chat slang and camouflaged obscene language, exchanged by superficial meaningless phrases with chat partners. I have managed to attract her to ideological discussion by asking why is she confident that just her nation is the best, has she chosen her nickname occasionally of it expresses her credo? The girl has responded and has immediately changed communication style by switching from slang to literal form of communication proposed by me. She has confirmed sincere character of her nationalist credo and expressed doubt in my statement that real Love is more important reality than nationalism. Our conversation lasted for more than one hour and then we completed it being almost friends. Reaction on breaching the "cocktail-party"-code happened the next day when My_nation_is_the_best, as if she was ashamed of her philosophizing on-line, refused from further communication and left the chat quickly. Certainly, it is possible to assume that such a behavior is a pure accident; however, reactions of other cyber-actors to similar "crisis situations" have confirmed existence of the same behavior scheme that realizes the strategy of escape and aversion to any form of in-depth dialogue. Sometimes, such attempts to initiate meaningful dialogue sent cyber-actors into communication "knock-out" (being active participants of chat-communication before, they have suddenly escaped from the field of chat-"visibility" after getting my messages although they remained present in chat).

The most interesting situation (from sociological viewpoint) occurred when, alongside with "Cocktail-party"-code, power code played by a Moderator in his/her relations to chat participants took part. Rights of the Moderator were violated by me in two directions (although I understood only later, while analyzing the recorded electronic texts of chat-communication, that I have dealt with the Moderator). Firstly, having noticed by my "vis-a-vie" (let me call him Moderator in further description) uses obscene language (although, by virtue of power, he had to strongly discourage its appearance in chat), I tried to initiate the topic of «male sensitivity» and, oddly enough, won a temporary victory, because during the subsequent dialogue with me the Moderator was polite and considerate, justifying his liberty by religious persuasion ("if I allow myself to use obscene language in front of God, then what will force me to stop using it in the presence of women"). When I remarked on the inappropriateness of using the name of God in the context of this dialogue, and on the originality of his understanding of faith, the Moderator made some amendments with respect to its (non-Christian) religiosity and made a counter-attack on my lack of knowledge of Lamaism assumed by him. In this situation, I have performed the following violation of background expectations: I "dared" to make comments to the Moderator and, thus, questioned his superiority status in the face of other chat-participants. Secondly, the Moderator has been involved in quite a long (nearly 50-minute) non-superficial communication on religious, philosophical, psychological topics (in the last remarks, we have been discussing the topic of intuitive knowledge) and this has also become a "crisis" moment in our dialogue. Exchanged courtesies at the end of our dialogue (the Moderator gave me a compliment, "I have immediately realized that you can be an interesting interlocutor"), I heard a polite "goodbye", which in reality occurred to be "judgement": the next day when trying to enter the chat I was blocked by the standard "forbidden" ("access denied"). This exclusion me from the chat was the capital punishment for violating the codes of chat-communication, proactively protecting chat actors against possible attacks on their easiness, superficiality, and familiarity of communication.

As a result of carrying out the breaching experiments described above, the one contradiction inherent for chat communication has appeared itself. On the one hand, a

chat space can be called a territory of egalitarianism, permissiveness, the field of free experimentation with personal identity and discourse styles, a playground for using different social roles. On the other hand, in chats, it is allowed and encouraged to use rather serious (not playing) and quite dangerous social practices, such as exclusion from the chat (in Internet lingo – "rewarding a user by ban"), sending an irritating chat actor to personal or total ignore (messages of the chat actor who got ignore are made invisible to the chat audience or to its individual members, that is, they are simply not displayed).

According to the unwritten laws of the Internet it is possible to ban a chat actor only for breaching the chat etiquette: for the use of foul language, flood, spam, flaming, trolling. However, in reality (as seen in the example above), the offenses for which you may get the punishment can be very innocent (or, in general, may be not offenses at all but they can be rather ethical discourse acts) – it is enough for a Moderator (or administrator) to regard them as unacceptable and wrong. On the contrary, the use of coarse language and brutal forms of virtual behavior (as flame, provocation, trolling) often does not result to an adequate reaction of a Moderator (who can practice them by him/herself) since they are becoming ubiquitous (and, therefore, it becomes ineffective to counteract them). Thus, in the chat space, peculiar inversion of the traditional meaning of the concept of "deviation" takes place: a deviation in terms of chat communicators is not destructive (brutal) behavior but violation of "cocktail-party"-code as well as power ambitions chat hierarchy (power code manifested in actions of moderators and administrators).

It is worth paying special attention to ruthlessness and irrevocability of decisions performed in chats with respect to the violators which seem to contradict to the easy-superficial manner of chat communication. If in the real social life it is quite possible to have a peaceful arrangement of a conflict that allows opponents to speak out and to reach a compromise, the practice of "exclusion from the chat" (or blocking the entrance to the chat) without any prior explanation and often without the right of return makes impossible to establish relations, forcibly breaks social contact and might have an extremely traumatic social impact on the exile. Not a less protest is called by the aforementioned practice of "sending to ignore" which also includes totalitarian overtones. It is noteworthy that the adoption of personal or collective decision on temporary exclusion of a guilty cyber actor from a chat to ignore (again, the degree of guilty is each time situationally determined and it is often done by a Moderator) does not cause chat actors doubt concerning moral permissibility of such a persecution. Here is an example. When one of the participants of the chat communication proposed to send some X to total Ignore "to teach a lesson and put him in his place", I asked "Don't you think that the total ignore is the total disgrace to those who use it?", I have got quite sincere response "I do not understand what you mean". Then, potential social impact of these chat-messages becomes obvious: affordability and, moreover, encouraging the practices of exile and exclusion of disagreeable persons that in real life can lead to escalation of interpersonal intolerance and xenophobia.

Nickname-code and Spectacle-code of Chat-communication

In an effort to find the code, the program that controls the IM communication, it may be assumed that nicknames invented by cyber actors play the role of ciphers that determine peculiarities of chat activity of their authors; that nicknames manifest character of their authors. Meanwhile, many cyber actors believe that, on the contrary, nature of nicknames is random and it is impossible to detect encrypted information about their owners in nicknames. Is it possible to draw a conclusion on non-existence of the nickname-code? Do nicknames really play no role in the chat communication? As a result of ethnomethodological study, ambiguous conclusions on this problem have been obtained.

The essence of our experiment was in testing several nicknames which, in my opinion, contained a certain sense “charge” and had to cause specific reactions: Botaniq (the term “botanists” in Slavic child and adolescent communities is used to call excellent pupils); Bogeywoman (female nickname that send an obvious message of unattractiveness, ugliness and combativeness); Marilyn Monroe (the nickname that contains charming feminine connotation, was used in the same chat as the previous nickname to identify possible responses to opposite models of femininity); Deputy Assistant (socially “charged” nickname that contains the connotation of uselessness, but prestigious position that usually arises envy or irritation); Model’s manager (nickname indicating popular professional orientation of the nick owner); Faculty_Dean (this “university” nickname was used in the Kharkov Students Chat); Movie_actor (professional oriented nickname pointing at prestige of symbolic status of its owner); Contra (literally “against”, a nickname that contains the connotative meaning of non-conformism and provocative behavior of its owner). The breaching nature of the experiment using a variety of nicknames emerged not so much in intentional violation of background expectations of chat actors, but in latent provoking the specific reactions of chat actors which could express their Nickname-code.

It should be noted that the response to experimental nicknames was heterogeneous: whilst some of them (Deputy_Assistant or Faculty_Dean) started to “work off” their meaning from the first minutes of my visiting the chats, without any effort from my side (let’s call them “nicknames with a strong social charge”), to cause a reaction on the sense content of other nicknames I had to use one more code of chat communication, namely, Spectacle-code (these nicknames can be treated as “weakly charged”).

The reaction of the audience to the “strongly charged” nickname Deputy Assistant from the first moments was negative (it seems that the chat actors had no doubt in a reality, not simulative character, of deputy assistant) which manifested itself in some sharp attacks against its owner. For Deputy Assistant, it was not worth making much effort to attract the attention of a large number of participants in the chat of cyber actors who jointly began to reproach him of renegeing on election promises (despite the fact that our nick owner has not positioned himself as a representative of a certain political party), hypocrisy and immoral behavior. In some cases, when Deputy Assistant allowed himself parrying remarks of especially active prosecutors, they left the chat (perhaps, being afraid of responsibility for the harsh criticism of “representative of the power”).

As for the nickname Faculty Dean that was used in the student chat, it also had a rapid success. Chat-actors that entered into communication with him, either go on a serious tone and diligently answered his questions (like they really believed that the representative of high school (possibly their own) is contacting them) or switched to humorous style of communication suspecting some social game. Wavering from faith to distrust to this nick could be seen throughout the chat round (about 30 minutes) and it seems that piety towards the positions of the real Dean held chat actors in a certain tension not allowing to relax completely.

In this example, it is possible to observe the penetration of the real social life in virtual dimension, which, for some period of time, was able to subdue the process of cyber communication. Thus, the virtual world can hardly be called a parallel and independent of the real world. Relations between them are of more complex nature: sometimes their overlays, intersections and interferences are possible whilst sometimes there is an independent and autonomous existence of each.

As for the other nicknames, experimenting with them was more complex and required a special dramatic work. Before we present the description of the results of the experiment, let us make a small theoretical excursus. In some works on virtual communication, one can see the reception of ideas of E. Goffman who argues that social world of interpersonal

interactions can be described using dramaturgic and theatrical terms. Cyber-actors can implement certain dramaturgical cyber scenarios, living as their cyber characters. According to Paul ten Have “The typists can then be called “players” and the projected identities “characters”, while the interaction can be seen as a game of role-playing” [7]. Similar conclusions are drawn by the Russian researcher N. Zinov’eva with paying attention to the fact that in the virtual space, along with the play form of expression, non-play form can be used as well. The difference between them is as follows: “in the play, a player enters communication on behalf of his/her personage, i. e., an artificially created image, which has, however, individual character features. In Internet communications out of play, an actor performs on behalf of his/her own or on behalf of a virtual alter ego, created consciously or unconsciously” [1].

Let us try to assume that if a cyber actor enters non-play cyber communication with presenting himself/herself, the nickname-code will manifest itself only in the case if this nickname expresses social-essential characteristics of its owner and is semantically obvious (e. g., Permanent_student, I_support_Obama, I_like_geography, etc.). In the other cases, if a cyber actor trying to present some fictional character comes into the cyber play, he/she needs not just to declare a nickname (probably, a very informative one), but also to support his nickname role by appropriate style of play; otherwise, the public would not believe him and the delivered spectacle would not find a response.

Using Goffman’s approach, let us describe the functioning of nickname-code. If a cyber actor positions himself/herself by means of some extravagant nickname, which then would not play in the discourse acts, the chat audience would not attempt to understand the hidden meanings of this nickname and would not reconstruct its cyber-image (it will remain indifferent to the concrete nickname presentation). For example, if a cyber actor positions himself/herself as an intellectual and, in fact, is unable to formulate meaningful phrases, his/her nickname occurs to be “suspended” and would not attract attention. According to my own experience of participating in chats, cyber actors often do not pay attention to nicks (except nicknames with a strong social charge), no matter how unusual and outrageous they are (apparently being got used to the situation that nicknames are mostly invented with the aim to be originally sounding and rarely with the aim of self-expression). It is necessary to make an important remark. Nicks do not attract attention if they are only signboards that are not played on the theater cyber scene. On the contrary, if the cyber actor is got used into his/her nickname role and presents spectacle to a chat audience, in this case, we can expect an interested reaction from it.

This scheme has fully demonstrated itself in the experiments. For example, two nicknames claimed the same day in the same chat – Bogeywoman and Marilyn_Monroe – initially did not cause any reactions expected by me (it was assumed that male cyber actors would be more interested in Marilyn_Monroe and ignore Bogeywoman). Participants in the chat answered my questions without interest as long as they were neutral. However, starting from the moment I tried to present a cyber-dramatic performance of the opposite style female roles, the situation has changed: Bogeywoman, that poeticized her unattractiveness and was trying to flirt with male cyber actors, finally turned out to be in a certain isolation. On the contrary, Marilyn_Monroe who tried to position herself as a double (in real life) of American actress soon attracted the attention of some cyber actors who supported dialogue in the style of flirting. That is despite the fact that most of the cyber-actors understand that really behind the nickname Marilyn_Monroe is surely hiding not Marilyn Monroe (and, perhaps, in general, not a woman at all), however, they were willing to be included in the cyber play supporting those messages which were sent by this nickname.

A similar situation took part in the process of experimenting with nicknames Model's_manager, Movie_actor and Botaniq. If at the very beginning these nicknames were not perceived seriously and not treated as manifestations of real-life positions, the result of theatrical enactment of their social context was such that cyber actors imbued with confidence in these characters. The Model's_manager, demonstrating awareness of the intricacies of the fashion business, attracted the attention of some female chat actors which, accompanying him, described their body features. The Movie_actor, describing his actor's abilities, managed to find some chat fans who persistently tried to find out what movies he starred and what is his surname. Concerning Botaniq, the situation was somewhat different. If the first remarks in his address were stereotypical phrases: "Are you wearing glasses?", "You're a wimp?", later the chat participants became interested in his precociousness (Botaniq was positioned as a 15-year-old pupil), a few female chat actors came to him in a friendly dialogue. Contra who was practicing acerbic style of communication eventually deserved a compliment ("Your nickname completely expresses your character – you always speak out "against") and got a portion of sharp remarks which expressed dissatisfaction with her excessive hypercriticism.

The close relationship of Nickname-code and Spectacle-code (and even a certain degree of their inter-dependence) has been traced in the process of monitoring the behavior of other nickname owners. For example, the owner of the nickname Undertaker kept quite ordinary (non-mourning) communication with chat friends until I asked the reason for choosing this nickname.

In response, the Undertaker began to play a dramatic role actively proposing discount coffins to chat actors and trying to develop funeral topic. Watching his chat behavior, I have noticed another feature of Nickname-code which was described by Paul ten Have. When selecting a cyber-partner, chat-communicators carry out search using several parameters: they pay attention to gender, age, place of residence of an interlocutor as well as to his/her nickname. "Nicknames are used as concise "labels" to announce who is available on the chat network or in a particular room" [7]. Cyber-actors select interlocutors taking into account semantic similarity of nicknames. Thus, the sense code contained in the nickname Undertaker appeared in whom he involved in the exchange of remarks: they were Dead_Doll and Killer. The owner of the nickname Lover_Hero started a dialogue with Beauty (flirt-code), whilst Melt_Snow addressed Strong_Storm ("meteorological" code). Although, of course, the nickname-code does not act this way always, mostly this happens in a situation where a newcomer enters an unknown chat includes and tries to pick up a chat group.

When conducting experiments with nicknames, another feature of the perception of nicks has been noticed that may be interesting from a gender perspective. Neutral, sexless nicknames (for example, Contra) the sex of which was not specified in the questionnaire chat are usually perceived by women as male identifiers while for men such nicknames cause irritation and produce the desire to find out is this man or woman. That is, perhaps, women have a greater tendency to dramaturgical play-acting and try to think out, to reconstruct the image of a counterpart to a more acceptable in terms of gender parity. As for men, for them it is more comfortable to have the situation of clarity and unambiguity allowing to build a transparent relationship with cyber-partners.

Conclusions. In the context of the study of text-oriented cyber communication, it is especially promising to apply ethnomethodological approach using which it is possible to detect latent codes governing cyber communication, performing decoding and deconstructing research activity. Ethnomethodological approach to studying the virtual social communication has allowed visualizing some situations that take place in chat communities.

One of the main features of these situations is a virtual reconstruction of "Cocktail-party"-environment, reproduction of the atmosphere of light chatter-in bar which should not be breached by in-depth discussion of philosophical nature. Visualization of contacts in virtual communities has theatrical "refraction": playing specific roles (which, of course, take place in real life) is intensified as much as possible in the virtual dimension; dramaturgic presentation of virtual performances is of main interest (and main entertainment) for chat actors.

As a result of performing the breaching experiments in various chat rooms, the social mechanism of several code functioning of chat communication has been described, namely, Cocktail-party-code, Nickname-code and Spectacle-code. The program of easy, superficial communication-entertainment embedded in the Cocktail-party-code simultaneously includes a repressive code launched in the case when cyber actors deviate from the canons of pleasant chat communication. Nickname-code and Spectacle-code, as a rule, work together supporting and strengthening one another: information embedded in a nickname attracts attention of other cyber-actors in the case if it is played out in discourse performance.

References

1. Zinov'yeva N. Community of virtual role-players: communicative practices in area of senses/Social communications: professional and everyday practices. Collection of articles / Edited by V.V. Vasil'kova, V.V. Kozlovsky, A.M. Hohlova. Issue 3. SPb: Intersocis, 2010.
2. Androutsopoulos J. Potentials and Limitations of Discourse-Centred Online Ethnography / Language@Internet, Vol. 5. Article 8. 2008. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : URL: <http://www.languageatinternet.de/articles/2008/1610>.
3. Apgar M. Ethnography and Cognition / Apgar M. – In R.M. Emerson (ed.), *Contemporary Field Research: A Collection of Readings*. – Prospect Heights, 1983: Waveland. – P. 68–77.
4. Bortree D. Presentation of Self on the Web: an ethnographic study of teenage girls' weblogs / Education, Communication & Information. – 2005. – Vol. 5. – № 1. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : URL: <http://onlineacademics.org/CAInternet/HandoutsArticles/Bortree16968265.pdf>.
5. Garfinkel G. *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1967.
6. Goffman E. *The Presentation of Self in Everyday Life*, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, 1959.
7. Have P. Computer-Mediated Chat: Ways of Finding Chat Partners / M/C Journal. – 2000. – Vol. 3. – № 4. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : URL: <http://journal.media-culture.org.au/0008/partners.php>.
8. Herring S. Interactional Coherence in CMC // *Journal Computer-Mediated Communication*, 1999. vol. 4. № 4. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : URL: <http://jcmc.indiana.edu/vol4/issue4/herring.html>.
9. Nocera A. Ethnography and Hermeneutics in Cybercultural Research Accessing IRC Virtual Communities // *Journal computer-mediated communication*. – 2002. – Vol. 7. – № 2. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : URL: <http://jcmc.indiana.edu/vol4/issue4/index.html>.
10. Paccagnella L. Getting the seats of your pants dirty: strategies for ethnographic research on virtual communities // *Journal computer-mediated communication*. – 1997. – Vol. 3. – № 1. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : URL: <http://jcmc.indiana.edu/vol4/issue4/index.html>.
11. Rheingold H. *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*. Menlo Park, CA: Addison-Wesley, 1993.
12. Thomsen S. Ethnomethodology and the study of online communities: exploring the cyber streets / S. Thomsen, J. Straubhaar & D. Bolyard // *Information Research*. – 1998. – Vol. 4. – № 1. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : URL: <http://informationr.net/ir/4-1/paper50.html>.
13. Yang G. The Internet and the rise of a transnational Chinese cultural sphere // *Media, Culture & Society*. – 2003. – № 25. – P. 471.

Summary

Bataeva K. V. Social Codes of Chat-Communication: Ethnomethodological Approach. – Article.

The paper presents the results of breaching experiments on-line carried out in several chats. As the result of applying ethnomethodological and social-semiotic approaches to text forms of cyber-actor interaction, specific features of chat-communication have been found that appear themselves in functioning social codes as Cocktail-party-code, Nickname-code and Spectacle-code. The program of superficial communication embedded in the Cocktail-party-code simultaneously includes a repressive code launched in the case when cyber actors deviate from the canons of pleasant chat communication. Nickname-code and Spectacle-code, as a rule, work together: information embedded in a nickname attracts attention of other cyber-actors in the case if it is played out in discourse performance.

Key words: ethnomethodology, breaching experiment on-line, chat, Cocktail-party-code, Nickname-code, Spectacle-code.

Анотація

Батаєва К. В. Соціальні коди чат-комунікації: етнометодологічний підхід. – Стаття.

У статті подано результати кризових експериментів, що проведені on-line в кількох чатах. У результаті використання етнометодологічного й соціально-семіотичного підходів до текстових форм взаємодії кіберакторів було виявлено особливості чат-комунікування, які можна помітити у функціонуванні соціальних кодів, – Cocktail-party-коду, Nickname-коду і Spectacle-коду. Програма поверхового спілкування, що

міститься в Cocktail-party-кодi, водночас включає репресивний шифр, який починає діяти, якщо кіберактори відхиляються від розважальних канонів чат-спілкування. Nickname-код і Spectacle-код найчастіше діють разом: інформація, що міститься в ніку, привертає до себе увагу кіберакторів у тому разі, якщо вона драматично програвється в дискурс-спектаклі.

Ключові слова: етнометодологія, кризовий експеримент on-line, чат, Cocktail-party-код, Nickname-код, Spectacle-код.

Аннотация

Батаева Е. В. Социальные коды чат-коммуникации: этнометодологический подход. – Статья.

В статье представлены результаты кризисных экспериментов, проведенных on-line в нескольких чатах. В результате применения этнометодологического и социально-семіотического подходов к текстовым формам взаимодействия киберактеров были выявлены особенности чат-коммуницирования, проявляющиеся в функционировании социальных кодов, – Cocktail-party-кода, Nickname-кода и Spectacle-кода. Программа поверхностного общения, заложенная в Cocktail-party-Коде, включает в себя репрессивный шифр, запускаемый в действие, если киберактеры отклоняются от развлекательных канонов чат-общения. Nickname-код и Spectacle-код, как правило, действуют совместно: заложенная в нике информация привлекает к себе внимание киберактеров, если она драматически разыгрывается в дискурс-спектакле.

Ключевые слова: этнометодология, кризисный эксперимент on-line, чат, Cocktail-party-код, Nickname-код, Spectacle-код.

УДК 930.1

А. И. Бузаров

магистр внешней политики,

член общественных советов при комитете по иностранным делам
Верховной Рады Украины и Министерства внутренних дел Украины

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В СОБЫТИЯХ «АРАБСКОЙ ВЕСНЫ» И КОНФЛИКТАХ НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ

Нынешние события на Ближнем Востоке, в арабском мире, в Европейском Союзе, да и в Украине заставляют исследователей обращаться к изучению различных общественных феноменов, которые вызывают социальные конфликты, изменения политической системы общества и смену политических режимов в государстве. Одним из таких малоизученных феноменов является «Арабская весна». Несмотря на то что она уже закончилась как явление, тем не менее, некоторые её производные, такие, например, как война в Сирии, крупный миграционный кризис в Европейском Союзе, возникновение ИГИЛ, дают о себе знать постоянно. В этой связи возникают необходимость и актуальность в более детальном изучении такого явления, как события «Арабской весны», и её последствий.

Проблемой «Арабской весны» занимаются исследователи различных научных дисциплин, так как данное социально-культурное и политическое явление довольно неоднородно по своему содержанию. Множество украинских и зарубежных учёных пытались раскрыть первопричины, основные предпосылки и последствия событий «Арабской весны».

Так, например, отмечается, что, «анализируя её события, для оценки и предвидения развития ситуации, её последствий для мирового сообщества в целом и для Украины в частности следует обратить внимание на историческую особенность феномена мусульманского общества (соотношение духовной и светской власти), особенности функционирования его гражданских институтов, положение и авторитет традиционных элит» [1, с. 55].

Некоторые эксперты при изучении процессов демократизации арабского общества детально анализировали соотношение ислама и политической системы общества, делая акцент на том, что «на современном этапе в странах Арабского Востока существуют разные концепции религиозного государства. Однако должно сохраняться убеждение, что игнорирование роли ислама и шариата в становлении общественного и государственного устройств небезопасно и нецелесообразно».

Две противоположенные концепции – «Ислам является основным источником законодательства» и «Никакой религии в политике, никакой политики в религии» – в странах Арабского Востока никогда не могли долго сосуществовать» [2, с. 9].

«Арабский мир – испытательный полигон радикального политического ислама. Затаив дыхание, мир смотрит на то, что происходит в странах, по которым прокатилась «Арабская весна», в первую очередь, конечно, в Египте. Там тон задают не джихадисты и даже не салафиты, а «Братья-мусульмане» с их репутацией умеренных исламистов. Но дистанция между всеми этими категориями радикального политического ислама не так велика, как хотелось бы думать оптимистам» [3].

Говоря про последствия «Арабской весны», некоторые исследователи отмечают, что «ни в одной стране, которую охватила революционная волна, не произошла смена общественно-политического строя. Таким образом, говорить, что массовые выступления в государствах Ближнего Востока и Северной Африки являются революциями в классическом понимании данного термина тяжело. Бытует мнение, что всё это больше напоминает стихийные перевороты, восстания, беззаконие и вооружённые столкновения. Например, изменения президентов в Тунисе и Египте не привели к радикальным трансформациям общественно-политического строя в данных государствах, в Ливии

нет чёткой согласованности между оппозицией и даже нет лидера, который мог бы возглавить страну, следовательно, вероятно дальнейшее обострение ситуации и как результат начало длительной гражданской войны» [4].

В связи с плюрализмом научных подходов к проблеме «Арабской весны», некоторые направления исследований данного вопроса нуждаются в уточнении, прежде всего, в части религиозного фактора. Нужно точно понимать, какое значение имеет ислам в различных его проявлениях для социальных конфликтов, которые происходят на Ближнем Востоке. Необходимо чёткое понимание того, что сейчас подразумевается под словосочетанием «распространение и расширение исламского вероучения», так как это позволит корректно понимать содержание используемых понятий без подмены их смысла.

Арабская весна (араб. الربيع العربي) – название революционных событий, демонстраций и протестов, начавшихся в арабском мире 18 декабря 2010 г. В результате «Арабской весны» произошли революции в Тунисе и Египте; гражданская война в Ливии, которая привела к падению режима; массовые протесты в Бахрейне, Алжире, Ираке, Иордании, Марокко и Омане; и менее значительные протесты в Кувейте, Ливане, Мавритании, Саудовской Аравии, Судане и Западной Сахаре. Гражданские восстания в Сирии и Йемене переросли в полномасштабные региональные конфликты, которые перешли границы некоторых государств, спровоцировали рост радикальных течений, вызвав появление так называемого «Исламского государства» или, как его ещё называют, ДАИШ (ИГИЛ). В настоящий момент вся политическая, религиозная и социальная напряжённость, которая присутствует на Ближнем Востоке, представляет собой одну глобальную проблему для всего человечества, требующую немедленного разрешения.

Для цели статьи понятие «социальный конфликт» можно сформулировать как негативный вариант развития противоречий в обществе между различными социальными группами, который отображается в борьбе и противодействии между субъектами, принимающими участие в данном процессе. Сегодня явление социальных конфликтов, как глобальных, так и локальных, происходит в каждой стране мира. Однако, по-видимому, именно в арабских странах эти конфликты протекают наиболее остро, особенно на религиозно-этнической основе.

В большинстве случаев, когда возникает социальный конфликт разного масштаба в арабских странах, его участники апеллируют к религиозным нормам ислама, чтобы доказать свою правоту, решить ту или иную проблему. Так, например, на сегодняшний день Ирак, фактически, разделён по религиозному признаку, поскольку в иракском обществе идёт борьба между двумя ветвями ислама – шиитами и суннитами. Это историческое разделение ислама существует также и в других арабских странах. Однако именно в Ираке это расхождение стало идеологической основой для серьёзного социально-политического кризиса, ислам стал предметом спекуляции между враждующими группами. Такое же развитие событий происходит и в Сирии, где враждующие между собой группы представляют различные направления ислама. Алавитское официальное правительство Башара Асада поддерживается шиитами Ирана, Ливана, Ирака и Йемена. Сирийская же оппозиция имеет суннитскую опору в лице большинства стран исламского мира.

Данные группы пытаются найти и доказать с теоретической точки зрения практическую целесообразность

уничтожения своих религиозных братьев. Это является примером того, как, фактически, некоторые трактовки ислама выступают теоретической почвой противостояния. Однако одновременно как в самом Ираке, так и за его пределами существуют отдельные социальные группы и общины, религиозные деятели-улемы, которые, в свою очередь, обращаются к религиозным нормам ради прекращения борьбы, ссылаясь на то, что все мусульмане – братья, независимо от его направлений. Следовательно, при таких обстоятельствах ислам выступает в качестве основы для снятия социальной напряжённости.

Сразу же нужно сделать чёткий акцент на том, что само возникновение феномена «Арабская весна» и её протекание не имело религиозной основы, скорее, социально-экономические первопричины были доминирующими. Однако после «Арабской весны», появления ИГИЛ и обострения социально-политической обстановки на Ближнем Востоке шиитско-суннитское противостояние стало выходить на передний план в социально-политическом кризисе в арабском мире. Таким образом, религиозный фактор стал одной из причин нынешнего социально-гуманитарного взрыва на территории Сирии и Ирака, при этом он имеет серьёзную государственную поддержку со стороны участников конфликта, например, со стороны Ирана.

«Не акцентируя внимание на теологических разногласиях суннитской и шиитской доктрин политического ислама, Иран стремится объединить эти два проекта и возглавить процесс «исламского пробуждения». Такая политика служит продолжением политического курса иранских лидеров в 1980-х – 1990-х годах, направленного на экспорт идей исламской революции. Это способствовало распространению исламистского движения в тот период в Алжире, Тунисе, Египте, Судане. Однако в настоящее время объединение двух ветвей политического ислама под эгидой Ирана вряд ли возможно. Этому препятствуют как теологические противоречия между суннитской и шиитской доктринами, так и политическое противостояние между Ираном и монархиями Персидского залива, объединёнными в Совет сотрудничества арабских государств Персидского залива (ССАГПЗ), возглавляемый Саудовской Аравией. Страны Залива видят в Иране угрозу своим режимам и обвиняют его в экспансии шиитской идеологии исламской революции в регион» [5].

Некоторые учёные даже полагают, что следующая революционная волна в арабском мире будет проходить уже под лозунгами политического ислама.

«В этом контексте следует отметить, что, несмотря на нынешние испытания, политический ислам неразрывно связан с дальнейшим развитием арабского мира. Такое утверждение базируется на том, что именно ислам, в котором в закодированном состоянии сконцентрировано цивилизационно-культурную матрицу арабского мира, его ценностные ориентиры, исторический опыт и генетическую память, стал единственной мощной силой, которая была способна всколыхнуть широкие слои народов региона на новую революционную волну – Арабское пробуждение или «арабскую весну». Ислам стал мощным двигателем и мобилизатором, предоставил современным арабским революциям ценностно-программные установки переформирования арабского общества в соответствии с вызовами XXI века и необходимостью преодоления вековой отсталости арабского мира, его прорыва к передовым рубежам современного развития» [6].

Таким образом, противостояние в арабском обществе суннитов и шиитов будет набирать темпы, что служит серьёзным препятствием на пути решения противоречий в арабских странах. Возможно, для выхода из сложившейся ситуации арабам нужно обратиться именно к Корану, священной книге для всех мусульман, которая запрещает вражду сторонников ислама между собой. Именно Коран может послужить ориентиром в нынешней сложной ситуации при условии соблюдения его предписаний самими мусульманами.

Другой пример использования сторонами конфликта религии касается современного Ливана. В данной стране существует приблизительно равное количество мусульман и христиан среди населения страны. Указанная пропорция отображается в общественной жизни страны, в первую очередь в политике. Однако существуют разные политические силы, которые пытаются оправдать ведение борьбы (иногда насильственной) против христиан на том основании, что последние являются неверными. Одновременно есть социальные группы, которые находят соответствующие нормы ислама о веротерпимости и уважении других религий, в том числе и христианства. Кстати, Ливан имеет самый большой процент христианского населения из арабских стран, поэтому различные конфессии обязаны находить общий язык. «Все стороны и группы должны признать тот факт, что в условиях многонационального государства (а Ливан таковым и является) и христианам, и мусульманам придётся идти на диалог и искать пути взаимодействия. Следующим шагом могло бы стать осознание того, что «другой» (будь то христианин или мусульманин) обладает своими уникальными характеристиками, имеет свои древние традиции и может серьёзно отличаться от «нас». На Совете католических патриархов Востока было признано, например, что «арабское общество характеризуется разнообразием и высокой степенью плюрализма. Задача же религиозных деятелей – дать этому разнообразию возможность проявляться и беспрепятственно развиваться во имя общей пользы народа» [7]. Следовательно, мы видим дуализм в восприятии ислама и его роли в возникновении и решении социальных конфликтов среди арабов.

Такой же дуализм существует и в израильско-палестинском противостоянии, которое уже длится много десятилетий. После создания государства Израиль в 1948 г. разные арабские деятели заявляли о необходимости его уничтожения. Приводились примеры религиозных расхождений между евреями и арабами в прошлом, а также необходимость контроля Иерусалима арабами, поскольку там находится мечеть аль-Акса – священное место для всех мусульман. Однако другие деятели, более сдержанного направления, приводили иные примеры мирного сосуществования арабов и евреев на протяжении столетий. Следует отметить, что последний тезис имеет больше права на существование, чем предыдущий, поскольку во времена преследований и уничтожения евреев в средневековой Европе многие евреи нашли пристанище на Арабском Востоке, где среда была безопасной для них.

Ещё одним примером противоречивости некоторых процессов в арабском мире являются события, которые происходили в Палестине и касались похищения одного из западных корреспондентов (Алана Джонстона) в 2007 г. [8]. Этот корреспондент был похищен в Палестине неизвестными. На протяжении нескольких месяцев о его судьбе не было ничего известно. Были заявления отдельных авторитетных людей относительно правильности данного поступка, поскольку корреспондент не был мусульманином, соответственно, его можно похищать. Были и противоположные взгляды о недопустимости подобных действий со стороны истинных мусульман. Официальная власть Палестины утверждала, что ей ничего не известно о судьбе корреспондента. В обществе росло недовольство этим событием и бессилием официальной власти. Однако, в конце концов, премьер-министр Палестины официально заявил, что по поводу данной проблемы было обращение к авторитетному религиозному деятелю, которой вынес фетву (решение по определённом вопросу, имеющее окончательный характер) и которому все стороны конфликта подчинились. Позже корреспондент был отпущен.

Можно приводить ещё много примеров такой амбивалентной ситуации, когда ислам и его религиозные нормы выступают в двух ипостасях: как причина возникновения социального конфликта и как основа для его позитивного

решения. Указанная ситуация является образцовой для всего арабского региона. Однако вряд ли причина такой ситуации кроется в самом исламе, поскольку в любой философской, религиозной или другой доктрине можно найти какие-то высказывания и интерпретировать их в радикальном смысле. Действительная причина лежит в масштабной проблеме всего арабского общества, которое стоит на перекрёстке прошлого и будущего и не может найти выход из этого тупика. Неправильное толкование и понимание исламского вероучения является причиной множества конфликтов, недоразумений и споров по поводу ислама.

На сегодняшний день бесспорным и общепризнанным является тот факт, что ислам выступает как религия, которая наибольшими темпами распространяется среди населения планеты. Происходит развитие и распространение исламского вероучения. Вместе с тем что конкретно понимается под термином «развитие исламского вероучения»? Не происходит ли подмена понятий, когда радикальные взгляды на ислам считаются самим исламом как таковым, например, когда ИГИЛ использует данную религию в своих целях?

Словосочетание «развитие и распространение исламского вероучения» включает двойственную природу толкования указанного выражения, поскольку, с одной стороны, его можно понимать как распространение ислама, как религию в мире, в том числе и в Украине, при этом под исламом в данном случае подразумевается его классические каноны без радикального уклона. С другой стороны, под понятием «развитие и распространение исламского вероучения» иногда ошибочно подразумевают расширение радикальных взглядов на ислам, то, что сейчас в арабском языке называется *الوصولية الإسلامية* (альвусулийау альисламиййа), что в переводе с арабского означает «исламский фундаментализм», и самое страшное его проявление – ИГИЛ.

К сожалению, исламский фундаментализм в последнее десятилетие обрёл множество приверженцев по всему миру. Причин для этого может быть множество, и их исследование не является целью статьи. Тем не менее, касательно исламского фундаментализма следует сказать, что его распространение никоим образом нельзя отождествлять со словосочетанием «развитие исламского вероучения», поскольку исламский фундаментализм является следствием радикального толкования религиозных норм ислама и часто умышленных неправильных интерпретаций предписаний Корана. Подобное «свободомыслие» порицается и самими мусульманами во всём мире и рассматривается как признак отхода от классических исламских принципов. Наглядным примером максимального отхода от норм Корана и подмены его истинных смыслов служат действия ИГИЛ на территории Сирии и Ирака. Совершая бесчеловечные и аморальные поступки на подконтрольных им территориях, у многих людей в мире они формируют ошибочное представление об исламе как о религии и о том, что именно она служит религиозной основой деятельности различных исламистских организаций и их вооружённой борьбы.

Поэтому под словосочетанием «развитие и распространение исламского вероучения» следует понимать расширение ислама классического образца, то есть того ислама, который базируется на соответствующих столпах мусульманской веры и не допускает крайних, радикальных взглядов.

Подобная оговорка в понимании развития исламского вероучения необходима, так как она помогает избежать внутреннего противоречия и заведомой клеветы на ислам, которая усилилась в последнее время из-за многочисленных террористических актов, совершаемых от имени ислама, хотя указанный терроризм ничего общего с исламом не имеет.

Распространению радикальных взглядов способствуют также современные процессы глобализации и раз-

вития информационного общества. «Арабский регион активно присоединился к процессам построения информационного общества. Благодаря проникновению информационно-коммуникационных технологий в арабский регион, Интернет-сеть, электронные СМИ и видеоигры стали новыми инструментами формирования общественного мнения. Хотя Интернет дал возможность глобальному расширению деятельности радикальных исламистских группировок и возникновению кибер-терроризма, «виртуальное освобождение» содействует борьбе за свободу слова и демократические права в арабских странах» [9, с. 176].

Таким образом, «Арабская весна» стала важным социально-политическим явлением в арабском мире. Несмотря на традиционную значимость религиозных исламских норм для арабского общества, арабские революции происходили не под религиозными лозунгами, а по причинам социально-экономического характера. Сами по себе социальные конфликты на почве разного толкования исламского вероучения являются распространённым феноменом в арабских странах. В то же время наблюдается тенденция к использованию религиозных предписаний ислама для решения различных конфликтов между социальными группами в арабском мире. Тем не менее, «Арабская весна» стала одной из причин возникновения ИГИЛ и других радикальных группировок как реакция на либерализацию и вестернизацию арабского социума. Из-за широкой популяризации радикальных воззрений на ислам в мире происходит подмена понятий, а именно: исламский фундаментализм часто интерпретируется как само исламское вероучение, что является ошибочным и недопустимым. Правильное понимание ислама как религии должно способствовать как урегулированию существующих конфликтов на Ближнем Востоке, так и недопущению новых в данном нестабильном регионе.

Литература

1. Осьодло В.І. Викилики «арабської весни»: соціально-психологічний та соціально-політичний аналіз / В.І. Осьодло, Л.М. Будагьянц // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія «Психологічн». – 2014. – Вип. 1. – С. 48–57.
2. Нагорний С. Сучасні процеси демократизації в країнах Арабського Сходу / С. Нагорний // Віче. – 2011. – № 12. – С. 7–9.
3. Мирский Г. «Арабская весна» – туман и тревога / Г. Мирский [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.globalaffairs.ru/number/Arabskaya-vesna--tuman-i-trevoga-15957>.
4. Стародуб Т.С. Наслідки «Арабської весни» для Близького Сходу та Північної Африки: основні ризики та загрози / Т.С. Стародуб [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.vidkryti-ochi.org.ua/2011/12/2011.html>.
5. Долгов Б.В. Новый этап «арабской весны» / Б.В. Долгов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.perspektivy.info/oykumena/vostok/novyy_etap_arabskoj-vesny_2013-11-05.htmhtml.
6. Швед В. Политический ислам является определяющим выражением цивилизационных устремлений исламского общества / В. Швед [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://islam.in.ua/ru/yslamovedenye/vyacheslav-shved-polytychesky-yslam-yavlyayetsya-opredelyayushchym-vyrazheniem>.
7. Сологуб С.М. Теория и практика межрелигиозного диалога в Ливане / С.М. Сологуб [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://jurnal.org/articles/2012/polit5.html>.
8. Похищенный в Палестине британский журналист Алан Джонстон: «на меня надели пояс смертника» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://fakty.ua/37975-pohichshennyj-v-palestine-britanskij-zhurnalist-alan-dzhonston-quot-na-menya-nadeli-poyas-smertnika-quot>.
9. Ігошина Ж.Б. Деякі аспекти інформаційного виміру глобалізації на Арабському Сході / Ж.Б. Ігошина // Науковий вісник Одеського національного університету. Серія «Соціологія і політичні науки». – 2010. – Т. 15. – Вип. 7. – С. 172–178.

Аннотация

Бузаров А. И. Религиозный фактор в событиях «Арабской весны» и конфликтах на Ближнем Востоке. – Статья.

В статье рассматриваются философские, религиозные и социальные аспекты событий и последствий «Арабской весны», а также иных социальных конфликтов в арабском мире. Проанализированы конкретные примеры использования ислама различными социальными и политическими группами в своих целях. В тоже время часто ислам используется и для решения спорных вопросов между различными субъектами конфликтов в арабских странах. Сделан акцент на недопустимости подмены понятий, неверного толкования ислама как религии и замены его истинного смысла идеями радикальных взглядов на исламское вероучение. Возникновение «Исламского государства» является одним из негативных результатов революций в арабских странах и глобальной проблемой для всего человечества.

Ключевые слова: «Арабская весна», арабский мир, ислам, социальный конфликт, арабское общество, исламский фундаментализм.

Анотація

Бузаров А. І. Релігійний чинник у подіях «Арабської весни» й конфліктах на Близькому Сході. – Стаття.

У статті розглядаються філософські, релігійні та соціальні аспекти подій і наслідків «Арабської весни», а також інших соціальних конфліктів в арабському світі. Проаналізовано конкретні приклади використання ісламу різними соціальними й

політичними групами у своїх цілях. Водночас іслам використовується й для вирішення спірних питань між різними суб'єктами конфліктів в арабських країнах. Зроблено акцент на неприпустимості підміни понять, неправильного тлумачення ісламу як релігії та заміни його істинного сенсу ідеями радикальних поглядів на ісламське віровчення. Виникнення «Ісламської держави» є одним із негативних результатів революцій в арабських країнах і глобальною проблемою для всього людства.

Ключові слова: «Арабська весна», арабський світ, іслам, соціальний конфлікт, арабське суспільство, ісламський фундаменталізм.

Summary

Buzarov A. I. The religious factor in the events of the “Arabic spring” and in conflicts in the Middle East. – Article.

The philosophical, religious and social aspects of events and consequences of the “Arabic spring” are examined in the article, and in the other social conflicts in the Arabic world. The concrete examples of misuse of Islam by the political forces for the own aims are analyzed. At the same time very often, Islam is used for resolving problems between the different subjects of conflicts in the Arabic countries. An accent is done on impermissibility of substitution of concepts and incorrect interpretation of Islam as religion and substituting of its veritable sense by the ideas of radical Islam. The Origin of the “Islam state” is one of the negative results of revolutions in the Arabic countries and is a global problem for all humanity.

Key words: the Arabic spring, Arabic world, Islam, social conflict, Arabic society, Islamic fundamentalism.

УДК 1 37 378

Є. В. Вдовиченко

кандидат історичних наук,

доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін

Херсонського державного аграрного університету

СУТНІСТЬ КОРУПЦІЇ, ЇЇ ПРИНЦИПИ І ВЛАСТИВОСТІ (ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ)

Останнім часом світова спільнота все більше цікавиться проблемою корупції. За останні п'ять років на антикорупційні проекти було витрачено мільярди доларів. Боротьба з корупцією знаходиться на першому місці в політиці таких різних країн, як США, Китай, Німеччина, Мексика та Нігерія. Намагається не відставати в цьому питанні й Україна. Що ж сталося? У сучасному світі так багато корупції, чи вона стала особливо шкідливою? Чому глобальний світ став до неї менш толерантний, ніж доглобальний? Література про корупцію має багато відповідей на ці питання.

Ключовим питанням, яке не має на сьогодні чіткого й однозначного вирішення, є питання щодо визначення поняття корупції. У широковживаний термін «корупція» різними авторами вкладається найрізноманітніший зміст, від зведення корупції до такого злочину, як одержання хабара, до визначення корупції за допомогою загальних формулювань, що не містять конкретних ознак правопорушення (стійкий зв'язок, система взаємовідносин тощо). Не з'ясовано також і те, чи можливо дати універсальне поняття корупції, яке б відповідало вимогам різних галузей науки, що становить корупцію у правовому стосунку тощо. Разом із тим визначення поняття корупції надає можливість визначитися з колом корупційних діянь, а також наповнити конкретним юридичним і філософським змістом зазначений термін.

Будь-яка держава, демократична чи тоталітарна, контролює розподіл матеріальних ресурсів, економічних привілеїв і пільг, визначає розмір податкового тягаря. Розподіл ресурсів здебільшого займаються державні чиновники, котрі мають право діяти на власний розсуд. У приватних осіб і компаній, які намагаються отримати режим найбільшого сприяння, може виникнути бажання купити такий режим. Плата за отримання матеріальної вигоди і є випадком корупції, якщо грошова подяка пропонується державному чиновникові з метою отримання незаконних пільг чи зменшення витрат.

Корупція – симптом того, що в системі державного управління існують серйозні дефекти. Державні інститути, створені для регулювання взаємовідносин між громадянином і державою, замість цього, використовуються для особистого збагачення й надання пільг корумпованим господарюючим суб'єктам. Ціновий механізм, який повинен бути джерелом економічної ефективності, стимулятором економічного зростання, може у формі хабара підірвати легітимність і ефективність державної влади. Корупція як соціальне явище притаманне всім без винятку державам світу, вона – невід'ємний атрибут публічної влади. Вона існувала, існує й буде існувати, доки існує держава та публічна влада, відмінність різних держав у цьому плані полягає не в наявності чи відсутності корупції як такої, а в її масштабах, характері корупційних виявів, впливі корупції на економічні, політичні, правові та інші соціальні процеси [1, с. 51–58].

У сучасній науковій літературі накопичився значний матеріал, сформувалася низка концепцій щодо проблеми корупції, визначено й оформлено різноманітні підходи до визначення її сутності, формування та функціонування. Така дослідницька проблема привертає значну увагу вчених, котрі працюють у різноманітних галузях соціо-гуманітарного знання. Ураховуючи це, можна виділити роботи таких авторів, як Є.В. Невмержицький, В.Д. Гвоздецький, П.О. Добродумов, М.І. Мельник, А.Ф. Зелінський, С.В. Омельченко.

На думку багатьох міжнародних та українських експертів, корупція є сьогодні в Україні найважливішою проблемою, більше того, головною загрозою нормального розвитку

суспільства. В умовах тотальної корумпованості всіх галузей влади на всіх рівнях принципово неможливо вирішити жодної соціальної, економічної, політичної проблеми. Негативні наслідки, породжувані цим явищем, не тільки перешкоджають прогресивному, поступальному розвитку суспільства, а й становлять серйозну загрозу інтересам національної безпеки країни. Найбільш проблемною характеристикою цього явища – корупції – стало те, що воно почало сприйматися на повсякденному рівні як суспільна норма, хоча на рівні вербальних висловлювань більшість населення декларативно підтримує думку про небезпечність цього явища.

Наявна амбівалентність у суб'єктивному сприйнятті явища корупції породжує, на нашу думку, проблеми не тільки функціонального характеру, а й структурного: якщо в суспільній свідомості сприйняття корупції як норми («нормального» засобу вирішення проблем) набуде стійкої лояльної орієнтації, це одразу легітимізує відповідні соціальні структури, до речі, тіньові, як результат відповідних соціальних практик. Зароджуючись, наприклад, в економіці, стереотипи тіньової поведінки проникають в інші сфери суспільного життя – політику, сферу державного управління, органи правопорядку, освіту тощо. Отже, корупція здатна до постійної мімікрії та самовідтворення.

Також актуалізація дослідницького інтересу щодо феномена корупції з урахуванням суто соціологічної оптики аналізу передбачає зосередження уваги на соціальних наслідках корупційних виявів, адже вони призводять до істотного розходження між оголошеними й реальними цінностями, що формує на макрорівні соціуму «подвійний стандарт» моралі та поведінки, а на рівні макроструктур – феномен «інституціональної двоїстості». Як наслідок – відбувається девальвація й руйнування цивілізованих соціальних регуляторів поведінки людей: норм моралі, права, релігії, суспільної думки, ті наслідки, які Е. Дюркгейм називав «ціннісною аномією» [2, с. 56]. У загальному вигляді настає такий стан суспільства, у якому помітна частина його членів, знаючи про існування зобов'язуючих їх норм, ставиться до них негативно або байдуже. Корупція дискредитує право як основний інструмент регулювання життя держави й суспільства, державу як основний суспільний інститут. Через це знижується патріотизм громадян і з'являється відчуження від загальних проблем, що призводить до втрати соціальної солідарності, через що індивідуалістичні цілі та бажання збагачення витісняють суспільно значущі цінності. Отже, корупція розглядається в Україні й за її межами як одна з основних перешкод, що гальмує економічний і соціальний розвиток, поширеність цього явища підтверджується даними міжнародної організації «Transparency International», яка ще у 2009 р. оцінила наявність корупції в нашій країні у 2,2 бала з десяти (10 – повна відсутність корупції). Варто зазначити, що з 2006 р., коли рейтинг України був 2,6 бала, вона кожен рік знижується в рейтингу [3]. На нашу країну як на державу з дуже високим ступенем корумпованості вказують у своїх дослідженнях Всесвітній банк і Міжнародний валютний фонд, які визначають корупцію як головний бар'єр до модернізації країни та формування інвестиційної привабливості. Отже, указані обставини актуалізували дослідницький інтерес до феномена корупції загалом і специфіки її вияву в Україні зокрема.

Розпочати варто зі звернення до етимології самого слова «корупція». Дослідники виділяють кілька варіантів походження цього терміна. Одні вважають, що він походить від сполучення латинських слів «correi» (кілька учас-

ників зобов'язальних відносин із приводу одного предмету) і "rumpere" (ламати, пошкоджувати, порушувати, скасовувати). У результаті утворився самостійний термін "corrumpere", який передбачає участь у діяльності кількох осіб, метою яких є «гальмування» нормального ходу судового процесу або управління справами суспільства. Іноді цей термін також пов'язують із латинським словом, але вже дещо іншим – "corruptio", яке тлумачиться як «підкуп», продажність громадських і політичних діячів, посадових осіб. Приблизно таке саме тлумачення цьому поняттю дає С.І. Ожегов. «Корупція, – зазначає він, – підкуп хабарами, продажність посадових осіб, політичних діячів». Крім підкупу і продажності, енциклопедичні словники тлумачать латинське слово corruptio ще і як псування та розбещування. Останнє, як уже зазначалось, підкреслює глибинний аспект корупції як соціального явища, яке свідчить про розбещення певних посадових осіб державних органів владою й розкладання системи державної влади. Авторитетний юридичний словник Генрі Блека визначає корупцію як «діяння, яке вчиняється з наміром надати деякі переваги, що несумісні з офіційними обов'язками посадової особи і правами інших осіб; діяння посадової особи, яка неправомірно використовує своє становище чи статус для одержання будь-якої переваги для себе або іншої особи в цілях, які суперечать обов'язкам і правам інших осіб». Деякі енциклопедичні видання пояснюють корупцію як процес, пов'язаний із прямим використанням посадовою особою прав (повноважень), наданих їй посадою, з метою особистого збагачення, включаючи в цей процес підкуп чиновників і громадсько-політичних діячів, давання хабарів тощо. Автори вітчизняного юридичного словника-довідника пропонують розглядати корупцію як одну з форм зловживання владою, пов'язану з підкупом посадових осіб [4, с. 308]. Як злочинну діяльність у сфері політики або державного управління, що полягає у використанні посадовими особами наданих їм прав і владних можливостей з метою особистого збагачення, пропонує розглядати корупцію М. Ю. Тихомиров. До найбільш типових виявів корупції він зараховує підкуп чиновників і громадсько-політичних діячів, хабарництво за законне чи незаконне надання благ і переваг, протекціонізм – висування працівників за ознаками родичання, земляцтва, особистої відданості й приятельських стосунків. Як видно з ужитих М.Ю. Тихомировим у пропонованій ним дефініції поняття «корупція» слів «злочинна діяльність», він зараховує до корупції лише кримінально карані діяння. Приблизно такої самої позиції щодо розуміння поняття «корупція» дотримуються значна частина авторів інших юридичних енциклопедичних видань. В окремих посібниках корупція відверто називається конкретним злочином, який полягає в прямому використанні посадовою особою прав, пов'язаних із її посадою, з метою особистого збагачення. Отже, енциклопедичні визначення, які мають характеризуватися чіткістю, точністю, лаконічністю й однозначністю дефініцій, не дають виразного та однозначного уявлення про корупцію з юридичного погляду. Варто зауважити, що більшість енциклопедій і словників радянської доби, які дають тлумачення терміна «корупція», спеціально підкреслюють, що корупція як явище характерне і притаманне для буржуазної держави й суспільства, де має місце експлуатація людини людиною, де державний апарат знаходиться в підпорядкуванні монополій, де для цього закладені умови в самій економічній і політичній системах капіталістичного суспільства [5, с. 79].

Щодо наукового розуміння поняття «корупція», то аналіз уживання терміна «корупція» в юридичній літературі засвідчує, що вченими висловлюється надзвичайно широке розмаїття думок щодо розуміння сутності цього явища. При цьому інколи висловлюються не тільки надзвичайно загальні, нечіткі формулювання, а й такі, що виключають один одного. Як справедливо зауважує дослідник О.І. Мізерій, існує багато різних визначень поняття «корупція», але повної ясності й правової точності до цього часу немає. Найчастіше під корупцією пропонують розуміти підкуп і продажність

посадових осіб, що відображається кримінально-правовим поняттям «хабарництво». Але й при цьому існують різні підходи. Одні автори вважають, що корупцією охоплюється будь-яке одержання хабара, інші, так як, наприклад, П.М. Панченко, розглядають корупцію як систему систематично скоюваного організованого хабарництва. Дехто з дослідників стверджує, що хабарництво лише набуло рис такого антисоціального явища, як корупція. Інші автори вважають помилковим зведення корупції до хабарництва. Так, на думку В.С. Лукомського, підкуп посадових осіб (хабарництво) є лише однією зі складових корупції. А.А. Аслаханов визнає хабарництво одним із найбільш поширених і небезпечних видів корупції. При цьому він зазначає, що хабарництво не завжди виступає як вид кримінального караного корумпованої поведінки, оскільки корупція – це насамперед «хвороба» державного чиновницького апарату. У цьому розумінні корупція – це акт правопорушення з боку державних службовців. П.С. Матишевський, характеризуючи хабарництво, вважає, що «воно є складовою корумпованості багатьох ланок державного апарату». Поряд із використанням влади або посадових повноважень корупцією визнається використання авторитету посади та пов'язаних із нею можливостей, але задоволення інтересів третіх осіб шляхом неправомірного використання офіційних повноважень, авторитету влади й інших можливостей, які надає посадовій особі її посада, являє собою корупцію лише тоді, коли такі інтереси є груповими. Отже, за таким підходом задоволення інтересу однієї іншої особи не є корупцією. Такий підхід видається необґрунтованим, оскільки кількість осіб, інтереси яких задовольняються в результаті дій посадової особи, не мають суттєвого значення для визнання їх корупційними. Головне, як зазначалося вище, що при цьому приватним інтересам необґрунтовано надається перевага над інтересами суспільства або держави. Корупція розглядається і як елемент (ознака) або різновид організованої злочинності. На відміну від вищевикладених підходів, прибічникам цієї точки зору корупція не розглядається як самостійне явище, а вона зводиться до структурного елемента, системно утворюючої ознаки або різновиду організованої злочинності. Корупційними виявами можуть визнаватися хабарництво, іншого роду посадові зловживання, але лише в межах організованої злочинності. Визначення поняття корупції обмежуються загальними ознаками й характеризується відсутністю чітких формулювань, які б дали змогу виділити суттєві ознаки цієї правової категорії. Це, наприклад, визначення корупції як акту правопорушення державних службовців або як системи відповідних стосунків між певними посадовими особами та кримінальним середовищем на основі протиправної діяльності цих посадових осіб на шкоду державним і суспільним інтересам тощо. У наведених вище точках зору відображено доктринальне розуміння корупції як правової категорії, воно лише з одного боку характеризує це поняття. Щоб з'ясувати інші підходи до визначення цього поняття, необхідно розглянути розуміння корупції, яке має місце на законодавчому рівні, у документах міжнародно-правового характеру, правоохоронній діяльності, а також у свідомості пересічних громадян. Одним із перших варіантів офіційного розуміння поняття «корупція» з боку вищих органів державної влади України була законодавча пропозиція, яка містилася в Листі Кабінету Міністрів України від 02 квітня 1993 р. № 19-683/4, адресованому Верховній Раді України з приводу виконання п. 2 Постанови Верховної Ради України «Про стан виконання законів і постанов Верховної Ради України з питань правопорядку і заходів щодо посилення боротьби із злочинністю» від 23 січня 1993 р., який передбачав необхідність законодавчого визначення зазначеного поняття. Цим Листом пропонувалося передбачити в законі, що корупція – це «суспільне небезпечне діяння, що полягає в корисливому використанні посадовими особами свого службового становища і пов'язаних з ним можливостей для збагачення, протиправного одержання матеріальних чи інших благ і переваг в особистих чи групових інтересах». Отже, корупція

зводилася до конкретного суспільно небезпечного діяння (злочину), а точніше до посадового зловживання, яке 1) мало корисливий характер; 2) було спрямовано на збагачення або протиправне одержання матеріальних чи інших благ і переваг в особистих чи групових інтересах [6, с. 126–130].

Можна довго й завзято «ненавидіти бюрократів-хабарників», але, незалежно від цього, фактом залишається те, що в усіх суспільствах розподіл благ здійснюється людьми, котрі в створенні цих благ участі не беруть. Тому неминуче виникає корупція. Чи виходить із цього, що ми повинні перекладати з хворої голови на здорову й переходити від боротьби з корупцією до боротьби з людською природою, якій властива спрага поживи? При тому, що моральний фактор у боротьбі з корупцією неможливо переоцінити й «кадри вирішують все», відповімо на це питання: «Ні». Адже якщо ми скажемо, що боротьба з корупцією безперспективна, поки людина «с що вона є», ми заходимо в глухий кут. Природа людини якщо й міняється, то досить повільно в масштабах століть. А перемагати корупцію потрібно вже зараз. Тому непотрібно виправдовувати її «лихими якостями людини», але видається доцільним виділити різноманітний характер передумов корупції, включаючи об'єктивні умови її виникнення.

Як розподіляти? Кому? Виходячи з яких розрахунків? За якими критеріями? Будь-яке суспільство існує в ситуації обмеженої кількості благ, потреба в яких завжди більша, ніж їх пропозиція. Навіть за таке, здається, безкоштовне, достатнє благо, як сонячне світло, люди платять гроші, купуючи путівки в теплі країни. Коли люди їдуть на курорти, вони платять гроші й за повітря, і за воду. Бажаючих поїхати туди завжди більше, ніж тих, хто може заплатити. Варто тільки уявити себе на місці «розпорядника путівок», щоб зрозуміти, як важко буде вирішити, кому дати путівку, а кому відмовити, навіть якщо ви альтруїст і святий. Хто потребує відпочинку й відновлення здоров'я більшою мірою, а хто може обійтися? Як це визначити? Саме в цю об'єктивну неможливість або крайню ускладненість рішення «кому дати, а кому відмовити» в ситуації, коли «на всіх однаково не вистачить», і вклинюється корупція «Do ut des» («Даю, щоб ти дав»).

Детальна регламентація будь-якого процесу розподіленя вкрай доречна, але вона діє тільки у випадку можливості впливати «зовні» на конкретну структуру за умови порушення нею встановлених правил розподілу. І тут виникає хрестоматійне питання: «Хто буде наглядати за наглядачами?». Адже зовнішня наглядова структура також, у свою чергу, потребує «нагляду за наглядачами».

Без розуміння об'єктивних передумов корупції ми не зможемо мінімізувати корупцію, яку вони породжують. Було б приємно з чистою совістю твердити: «Хто не створив, той і не розподіляє!» Однак це неможливо. На історичному горизонті політична організація суспільства неминуча, тому й наявне відчуження деякої частини суспільних благ на підтримку цієї політичної організації, тобто держави. Отже, стан держави – «розподіляємо те, чого не створювали» – як живильне середовище корупції буде й надалі наявне в держорганах. І з ним доводиться рахуватися, ураховувати й працювати в її контексті.

Аксіому «закон сильний – потреба сильніша» законодавчо не скасувати. Залишається лише констатувати, що тільки той закон буде дієвим, який полегшує отримання того, у чому є потреба. В іншому випадку «потреба» або прикинеться «неіснуючою» й затамує «спрагу помсти закону і законодавцям» у свідомості своїх носіїв, або носії потреби, не маючи можливості її задовольнити, загинуть чи деградують, якщо потреба дійсно нагальна. Звідси важливий загальний підхід законодавців із правильним розумінням ними потреб суспільства.

Ще однією об'єктивною передумовою корупції, що стосується України, можна вважати недосконалу систему держадміністрування бюджетними витратами. Канали розподілу держвитрат формуються безсистемно й під «конкретні потреби». Контури управління фінансовими потоками ро-

зрівані. Дезорганізовані та непрозорі взаємовідносини між міністерствами, відомствами, агентствами, службами, держпідприємствами тощо. Відсутній єдиний, конкретизувальний і досконально деталізований план державних витрат, що персонально визначає коло посадових осіб, відповідальних за здійснення цих витрат. Указаний безлад природно створює «мутну воду», а отже, і бажаючих половити в ній «велику рибу».

Суб'єктивні передумови корупції пов'язані з особистістю суб'єкта корупційної діяльності. Навіть під страхом смертної кари знаходяться люди, не здатні утриматися від хабарництва. Показовий приклад Китаю, де з 2000 – по 2009 рр. за корупцію розстріляно більше ніж 10 тис. чиновників. Якщо найбільш суворі заходи можуть тільки утримувати лавину корупції, то що ж казати про стан системи, коли корупція не тільки не карається, а й навіть вітається на кшталт «рука руку мие» або «ворон ворону око не виклює». А за відчуття повної безкарності спокуса «взяти» перемагає майже завжди, навіть у найбільш витриманих і не жадібних людей. Особливо в ситуації, коли засоби масової інформації на весь голос твердять: «Ви варті більшого! Ви цього гідні!». Урахування суб'єктивних передумов корупції дасть змогу поставити фільтри на шляху «патологічних» хабарників у держапарат і спорудити важко прохідні бар'єри для тих, хто хоча й не «хворий на корупцію», але готовий піддатися спокусі.

Незважаючи на очевидність суб'єктивних і об'єктивних корупційної діяльності, не буде зайвим конкретно визначити суб'єктів і об'єкти корупційної діяльності:

Суб'єкти такі: 1) хабародавець або особи, котрі його презентують («поштарі», «решали»); 2) хабаротримувач.

Об'єкти такі: 1) сума хабара або грошовий (нематеріальний) хабар; 2) благо, для отримання якого дається сума хабара.

Окремо варто виділити формальне документальне закріплення блага за Хабародавцем. Весь процес, у результаті якого Хабаротримувач отримує суму хабара або нематеріальний хабар, а Хабародавець отримує бажане матеріальне благо, яке формально й документально за ним закріплюється, можна назвати корупційним процесом. Отже, «корупційний процес» можливо розглядати як більш упорядковану в теорії «корупційну діяльність» і використовувати ці вирази як синонімічні [7].

Варто зазначити, що корупція – це не лише певні діяння, а й система негативних поглядів, переконань, настанов, способів мислення, тобто корупція є також психологічним і моральним явищем [8, с. 6]. Вона не існує поза людьми – їхньою поведінкою, діяльністю. З огляду на північ в нас довгий час марксистську теорію злочинності (прибличників її багато й сьогодні), що апелює до бідності як джерела правопорушень, у тому числі корупційних, усе нібито достатньо зрозуміло: мала заробітна плата в посадових і службових осіб, криза економіки породжують бідність, а остання і є джерелом правопорушень. Як зазначав Ф. Енгельс у своєму монографічному дослідженні стану робітничого класу в Англії, робітник втрачає повагу до власності і здійснює крадіжку через злидні й бідність. Хоча Ф. Енгельс при цьому й засуджує будь-яке правопорушення (злочин) як засіб класової боротьби [9, с. 293–573]. Звичайно, тут доречно було б зауважити, що за життя філософа капіталізм, не маючи системи соціального захисту і справедливості, логічно викликав багато різноманітних суспільних негараздів, конфліктів і глибоких криз, що так чи інакше впливали на стан правопорушень у суспільстві, але понад 100 років, що минули відтоді, відчутно змінили уявлення про капіталізм. Уже виросло сучасне індустріальне суспільство (наприклад, Швеція, Японія, Німеччина, США й інші держави), що має міцну та розгалужену систему соціального захисту. Але справа значно складніша. Переконання, що нібито правопорушення породжуються тільки бідністю, є грубим і таким, що не відповідає істині, спрощенням. По-перше, бідність – це відносне, значною мірою суб'єктивне поняття, бо воно визначається не стіль-

ки рівнем добробуту в цьому суспільстві, як його оцінюють окремими людьми. Те, що один розглядає як бідність, інший вважає достатком чи розкішним буттям. Тому сутність поняття «бідність» не просто визначити. Окрім того, треба мати на увазі, що та чи інша економічна ситуація позначається на рівні правопорушень не відразу, не формально, а із запізненням на кілька років. У нашій державі високий рівень корупції простежувався вже з перших місяців її існування, тобто причини цього соціального явища значно складніші. До того ж не варто залишати поза увагою й теоретичні здобутки з цієї проблеми західних кримінологів. Так, відомий німецький дослідник Георг фон Майр (1841–1925) довів, що злидні майже не сприяють зростанню крадіжок [10, с. 73]. Англійський учений Уільям Дуглас Моррісон установив, що Англія в кінці XIX ст. була у п'ять разів багатшою за Італію, але, незважаючи на це, у період з 1880 по 1884 рр. крадіжки в ній були більш поширеними [11, с. 73]. Аналогічне співвідношення було, за У.Д. Моррісоном, між Францією та Ірландією. Американські кримінологи Кліффорд Шоу та Генрі Маккей висловили припущення, що важкі економічні умови самі по собі автоматично не породжують жодних соціальних проблем [12, с. 253]. Аргументами для такого висновку послуговували факти, згідно з якими рівень правопорушень за період великої депресії (1929–1934) був відносно стабільним: і це тоді, як кількість сімей, що жили на дотації за програмою соціальної допомоги, наприклад, у Чикаго, зросла у 10 разів [13, с. 73]. Та й автор першого у світі кримінального статистичного щорічника (з 1825 р.) француз Андре-Мішель Геррі (1802–1866) підкреслював на основі аналізу, що не бідність є причиною правопорушень, а передусім послаблення вимог моралі в суспільстві [14, с. 24–25]. У конкретних корупційних правопорушеннях, як у дзеркалі, відображено психологію конкретних людей, у корупції як соціально-політичному явищі відбивається психологія соціальних груп і всього суспільства. С.В. Степанін відзначає, що «... корупція – не просто хабарі, не просто зловживання службовим становищем, не просто завуальовані види підкупу чиновників. Це хвороба більш глибока, яка має у своїй основі психологічну установку використовувати державну службу як невичерпне джерело для досягнення корисливих мети» [15, с. 2]. Залежить від конкретної особистості те, буде чи не буде вчинено корупційне правопорушення. Як підкреслював А.Ф. Зелінський, «... ніхто, мабуть, не сумнівається в тому, що будь-яка особа, у тому числі особа злочинця, являє собою самокеровану біосоціальну систему надзвичайно високої складності і що елементи (підструктури) особистості взаємодіють між собою на психологічному рівні». Саме така взаємодія народжує відповідну психологічну настанову особистості, яка формує ту чи іншу модель поведінки, у тому числі корупційну. Окремі дослідники вважають, що корупційна модель поведінки має певне психологічне коріння, а корупція загалом – психологічне походження. Вони пояснюють психологічний характер походження корупції, зокрема, збереженням у традиціях різних країн звичаїв, які подібні до виявів корупції, але здебільшого використовуються в побуті і схвально сприймаються суспільством [16, с. 1–2]. Є й інша морально-психологічна сторона корупції. Можна погодитися з твердженнями автора публікації «Етапи розвитку корупції як негативного суспільного явища» у виданні «Предпринимательство, хозяйство и право» стосовно того, що коли держава примушує своїх громадян поводитися нечесно, то це породжує нездорову систему й має негативний вплив на суспільство [17, с. 72–73]. Посадові особи, яка, умовно кажучи, стоїть перед вибором: чесно виконати свій обов'язок чи зловживати службовим становищем, за умови панування правового нігілізму, соціальної нестабільності й невпевненості у своєму майбутньому, культивуванні психології користюлюбства, зниження моральності, відсутності чіткої ідеології державної служби легше схилитися до корупційної форми поведінки. Сутність запобігання корупційним правопорушенням має зводитися до того,

щоб проблема такого вибору перед особою, уповноваженою на публічну службу, поставала якомога менше, а в разі її виникнення така особа мала всі підстави розв'язати її на користь правомірної поведінки. Погоджуємось із психологічним корінням корупційної поведінки, але все ж таки вважаємо, що потрібно виходити з того, що особа, котра стає на шлях учинення корупційних правопорушень, не є, так би мовити, корумпованою від природи. Корумпований рис поведінки особи набуває в процесі власної соціалізації. Стане чи не стане особа на шлях учинення корупційних правопорушень залежить не стільки від того, які традиції чи психологічні настанови увібрала від народження, а від того, у якій суспільній атмосфері вона виросла, який психологічний клімат панував навколо неї, які вчинки визнавалися аморальними, а які мораллю заохочувались. Мова йде про суспільну свідомість, у якій фокусується надзвичайно багато аспектів суспільного життя, у тому числі ставлення громадян до закону і їх реакція на корупційні правопорушення. Уважаємо, що одним із стратегічних напрямів запобігання корупції є захист громадської свідомості від корупційного впливу, який, зокрема, включає збереження моральних цінностей і підвищення суспільної свідомості. Як для масштабного поширення корупції, так і для ефективної протидії корупційним правопорушенням має існувати відповідний психологічний настрій суспільства. Правильне розуміння корупції як соціального явища є не лише суто теоретичною проблемою. Воно має надзвичайно важливе й практичне значення. Про це свідчать ті факти, коли на політичному та нормативно-правовому рівнях перед правоохоронними й іншими державними органами ставляться завдання, які, виходячи із суспільної сутності корупції, об'єктивно не можуть бути виконані, – «подолати корупцію», «викоренити корупцію».

Досить важливо звернути увагу й на наслідки, до яких призводить корупція та діяння, наближені до неї. Адже фактично кінцевий результат цього суспільного «атавізму» повинен мотивувати людей боротися з цим явищем.

Основними наслідками корупції є такі:

- неефективний розподіл і витрачання державних коштів і ресурсів;
- неефективність фінансових потоків з погляду економіки країни;
- утрати податків, коли податкові органи привласнюють собі частину податків;
- зниження малого та середнього бізнесу;
- утрати часу через перепони, що створюються чиновниками, зниження ефективності роботи державного апарату загалом;
- розорення приватних підприємств;
- зниження інвестицій у виробництво, уповільнення економічного зростання;
- зниження якості громадського сервісу;
- нецільове використання міжнародної допомоги, що знижує її ефективність;
- неефективне використання здібностей індивідів: замість виробництва матеріальних благ, люди витрачають час на непродуктивний пошук незаконної вигоди;
- зростання соціальної несправедливості;
- посилення організованої злочинності: кримінал зростається з державою;
- дискредитація органів державної влади та місцевого самоврядування всіх рівнів, правоохоронних органів, судів тощо;
- зниження рівня моралі;
- інші негативні явища в державі.

Корупція, крім того, провокує правовий нігілізм і знижує ефективність регульовального впливу на поведінку суб'єктів відносин регуляторних актів, породжує некеровану й латентну монополізацію ринку, підриває правові основи вільної, добросовісної конкуренції, призводить до перекосів у оптимальному поєднанні методів адміністративного регулювання та ринкового саморегулювання на всіх рівнях влади й управління. Корупція дає змогу учас-

никам корупційних відносин лише ситуативно обходити серйозні проблеми, досягаючи тимчасової стабільності, але не розв'язувати їх, вона, навпаки, стимулює економічну зацікавленість органів влади в збереженні адміністративних і регуляторних бар'єрів, породжує інституційно-структурну нестабільність системи господарювання, закритість широкого доступу суб'єктів відносин до суспільних благ – правових умов, можливостей, ресурсів, неефективне використання людського, ресурсного й інтелектуального, капіталу, корупція призводить до значного підвищення витрат на державні капіталовкладення і зниження їх якісного рівня (наслідками корупції загалом є зниження прибутковості державних капіталовкладень та інфраструктури), корупція зумовлює зменшення податкових надходжень, оскільки впливає на здатність уряду збирати податки.

Чим більш корумпована країна, тим повільніше вона розвивається економічно. Корупція посилює бідність і значно обмежує можливості боротьби [18].

У сучасному українському суспільстві корупція сприймається як органічне, природне явище. На «поверхні» проблема визнається, конфлікт проголошується, відбувається пошук раціональних шляхів боротьби з цим злом. Однак на рівні «колективного несвідомого» конфлікту не існує. Майже повна відсутність конструктивних, раціоналістичних метафор в осмисленні корупції свідчить про те, що суспільство не знаходить позитивних ресурсів для боротьби з цим соціально-політичним феноменом. Тобто, у свідомості громадян міцно проросли уявлення, що явище це нормальне: на рівні повсякденного сприйняття критичного ставлення до корупції немає.

Література

1. Добродумов П.О. Корупція як явище соціально-політичного життя / П.О. Добродумов // Аспекти регіональної модернізації: медіа, громадські ініціативи, приватний сектор. – Суми : ВАТ «Сумська обласна друкарня» ; Козацький вал, 2001. – С. 51–58.
2. Дюркгейм Е. Социология. Её предмет, метод, предназначение / Е. Дюркгейм. – М. : Канон, 1995. – С. 56.
3. Global Corruption Report 2009. Corruption and the Private Sector [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.transparency.org/publications/publications/global_corruption_report/gcr2009.
4. Юридичний словник-довідник / за ред. Ю.С. Шемчука. – К. : Феміна, 1996. – С. 308.
5. Мельник М.І. Корупція: проблема визначення сутності і поняття / М.І. Мельник // Вісник Академії правових наук України. – 1997. – № 3. – С. 79.
6. Мельник М.І. Корупційні злочини: сутність і поняття / М.І. Мельник // Право України. – 2000. – № 11. – С. 126–130.
7. Краткий обзор вопросов противодействия коррупции [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.comunitarian/publikacii/ekonomika/>.
8. Невмержицький С.В. Корупція як соціально-політичне явище: особливості проявів і механізми подолання в сучасній Україні : дис. ... канд. політ. наук : спец. 23.00.02 / С.В. Невмержицький ; Ін-т держави і права України НАН України. – К., 1999. – С. 6.
9. Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии / Ф. Энгельс // Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Т. 3. – С. 293–573.
10. Шнайдер Г.Й. Криминология / Г.Й. Шнайдер. – М. : Прогресс-Универс, 1994. – С. 73.
11. Так само. – С. 73.
12. Так само. – С. 253.
13. Так само. – С. 73.
14. Гвоздецький В.Д. Правові, економічні та духовні засади протидії корупції / В.Д. Гвоздецький // Міліція України. – 2011. – № 3–4. – С. 24–25.
15. Степашин С.В. Против криминализации России / С.В. Степашин // Российская юстиция. – 1999. – № 1. – С. 2.
16. Зелинский А.Ф. Криминальная психология / А.Ф. Зелинский. – К. : Юринком Интер, 1999. – С. 1–2.
17. Омельченко С. Етапи розвитку корупції як негативно-го суспільного явища / С. Омельченко // Предпринимательство, хозяйство и право. – 2000. – № 7. – С. 72–73.
18. Шкода від корупції [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.Minjust cv./images/file/>.

Анотація

Вдовиченко С. В. Сутність корупції, її принципи і властивості (філософський контекст). – Стаття.

У статті розглядаються сутнісні осмислення визначення поняття «корупції». Звертається увага на негативні наслідки, породжувані цим явищем. Сфокусовано погляд на сприйняття корупції в суспільній свідомості. Наголошується на поширеності її в Україні за даними міжнародних організацій. Зазначено, що в науці відсутнє чітке й точне визначення поняття корупції. Відображено психологічні та соціальні джерела цього правопорушення. Установлено, що одним із стратегічних напрямів запобігання корупції є захист громадської свідомості від корупційного впливу, який, зокрема, включає в себе збереження моральних цінностей і зростання суспільної свідомості.

Ключові слова: корупція, суспільство, держава, свідомість, феномен, хабарництво, злочин, мораль, особистість, бідність, психологія, правовий нігілізм, філософія.

Аннотация

Вдовиченко Е. В. Сущность коррупции, её принципы и свойства (философский контекст). – Статья.

В статье рассматриваются сущностные осмысления относительно определения понятия «коррупции». Обращается внимание на негативные последствия, порождаемые данным явлением. Сфокусировано взгяд на восприятие коррупции в общественном сознании. Отмечается распространенность ее в Украине по данным международных организаций. Отмечено, что в науке отсутствует четкое и точное определение понятия коррупции. Отражены психологические и социальные источники данного правонарушения. Установлено, что одним из стратегических направлений предотвращения коррупции является защита общественного сознания от коррупционного воздействия, которая, в частности, включает в себя сохранение нравственных ценностей и рост общественного сознания.

Ключевые слова: коррупция, общество, государство, сознание, феномен, взяточничество, преступление, мораль, личность, бедность, психология, правовой нигилизм, философия.

Summary

Vdovychenko E. V. The essence of corruption, its principles and properties (Philosophical context). – Article.

This article discusses the essential understanding regarding the definition of “corruption”. Attention is drawn to the negative effects arising from this phenomenon. It focuses the mind on the perception of corruption in the public consciousness. It noted the prevalence of it in Ukraine, according to international organizations. It is noted that in science, and not in a clear and precise definition of corruption. Recognized psychological and social sources of the offense. It was established that one of the strategic directions to prevent corruption is to protect the public awareness of the impact of corruption, which, inter alia, includes the preservation of moral values and the rise of social consciousness.

Key words: Corruption, society, state, consciousness, phenomenon, bribery, crime, morality, personality, poverty, psychology, legal nihilism, philosophy.

УДК 1 330

Т. П. Глушко

кандидат філософських наук, доцент,
докторант кафедри філософії

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

НАЦІЯ ЯК ПРОДУКТ ЕКОНОМІЧНИХ ПРОЦЕСІВ

В умовах глобалізаційних процесів економічні чинники набувають особливого стратегічного значення. Адже сучасна економіка змінює свій внутрішній зміст і починає виявляти себе не тільки як спосіб господарювання, а і як панівна система управління суспільством. Тому закономірно одним із найбільш актуальних напрямів сучасних філософсько-економічних досліджень стає аналіз економічного націоналізму та його соціально-практичного значення. Важливим чинником реконцептуалізації цієї проблеми є також усвідомлення того, що політична компетентність суспільства на глобальній шахівниці сучасного світу визначається мірою ефективності задіяної економічної ідеології й відповідної їй стратегії.

Серед авторів, котрі зверталися до дослідження цієї проблеми, варто відзначити роботи класиків економічного націоналізму, а саме: Ф. Ліста, С. Вітте, Д. Менделєєва. Суттєвий внесок у розробку цього теоретичного напрямку зробила плеяда українських мислителів XIX і XX ст., а саме: І. Франко, Ю. Бачинський, В. Старосольський, М. Сціборський, Ю. Ліпа, В. Липинський, а також наші сучасники: В. Кондзюлка та Г. Касьянов. Серед сучасних зарубіжних дослідників варто згадати на доробок Е. Баграмова, Р. Брюейкера, П. Б'юкенена, Е. Райнерта, Д. Франк і деяких інших мислителів.

Відповідно, метою пропонованої аналітичної розвідки є осмислення та обґрунтування міри впливу саме економічних чинників і процесів на становлення й розвиток сучасних, новітніх націй, що функціонують в умовах глобалізаційних зрушень. Справа в тому, що соціально-економічний досвід українського суспільства все ще демонструє неусвідомленість на рівні політичного мислення того факту, що слідування економічним «стратегіям», що наздоганяють, не є продуктивним. На рівні соціальної практики все ще не враховується те, що в умовах відсутності ефективного розвитку національної економічної системи виникає ситуація, коли глобалізація «вириває» окремі країни з їхнього «історичного часу» і штучно нав'язує невластиві їм інститути, відносини й системи цінностей [5, с. 11]. У контексті ж усвідомлення цієї тенденції особливого звучання набуває проблема формування національно орієнтованої парадигми економічного розвитку.

Як указує російський дослідник Е. Баграмов, глобалізовані економічні процеси в сучасному світі не призводять до створення інтегрального цілого, а лише посилюють диспропорцію між економічно найбільш розвиненими країнами та широкою територією менш розвинених і густо населених країн [1]. Мусимо визнати, що до останньої групи належить сьогодні й наша країна, котра під впливом глобалізаційних тенденцій в економічному середовищі змушена далеко не в першу чергу керуватися економічними інтересами суспільства, а іноді навіть діяти всупереч цим інтересам. Е. Баграмов також наголошує, що в умовах глобалізації деякі національні держави, маючи в своєму розпорядженні як економічні, так і політичні важелі, з більшим чи меншим успіхом, але все-таки впливають на об'єктивні процеси, мінімізуючи ризики для свого населення. Таке спостереження дає змогу говорити й про існування національно орієнтованих векторів глобалізаційного розвитку.

У таких умовах варто переосмислити сучасні стратегії націєтворення, зокрема й у напрямі формування нового типу економічної раціональності. Адже сучасні орієнтації на глобальність відображають мисленнєві стандарти суто «класичної раціональності», тоді як сучасна філософія науки позиціонує цей тип наукової раціональності виключно в контексті аналізу простих явищ, але аж ніяк не складних

систем, що розвиваються, до яких належить будь-яке суспільство. Логіка процесів постнекласичної наукової раціональності передбачає не унітарність картини світу, а якраз мультиплуралістичне бачення реальності, наслідком чого стають і антиглобалізаційні процеси та все більш чітке окреслення націоналістично орієнтованого економічного дискурсу.

Тому ідея економічної нації стає на сьогодні закономірним відображенням синергетичної парадигми поступу сучасного світу й репрезентує тенденції розвитку глобальної економічної системи не суто в напрямі її повномасштабної інтеграції, а відображає парадоксальну єдність процесів інтеграції та дезінтеграції, котрі у вимірі своєї перманентної взаємодії визначають специфіку функціонування сучасної глобальної економіки. Відображенням синергетичної парадигми стає й взаємоперетин економічних досліджень із невластивими їм раніше дослідницькими стратегіями, унаслідок чого відбувається ускладнення економічної науки за рахунок її доповнення новими векторами наукового пошуку.

У цьому теоретичному контексті варто наголосити й на потребі переосмислення самого феномена нації, котрий усе ще досить часто розуміється здебільшого як архаїзм і асоціюється із суто історичною духовною спадщиною або ментальністю того чи іншого народу, тоді як сучасні мислителі пропонують уже дещо інше тлумачення цього феномена. Так, у термінології Е. Тоффлера нація як феномен «другої хвилі», тобто як єдина інтегрована політична влада, поступово втрачає панівну позицію й переживає трансформаційні процеси в умовах «третьої хвилі», набуваючи нових ознак. Адже, як наголошує німецький дослідник Р. Брюейкер, націоналізм не є «силою», яку можна було б вимірювати в термінах відродження чи зникнення. Він являє собою неоднорідний набір орієнтованих на націю виразів, практик і можливостей, котрі є перманентно доступними й властивими сучасному культурному та політичному життю [3, с. 23].

Тому на часі постає нове розуміння нації, найбільш адекватне для сучасності, і тут варто знову звернутись до важливого акценту, що так само наявний в Е. Тоффлера, котрий наполягає, що «новітня нація – це сплав двох складових: уніфікованої політичної системи та уніфікованої економіки» [16, с. 78]. Відповідно, у сучасному розумінні нації особливо важливого значення набуває економічний аспект, на противагу суто політичному. Так, за Е. Тоффлером, навіть потужна уніфікована політична система, якщо вона спирається на слабкий конгломерат економік, не може претендувати на статус *новітньої нації*.

Відповідно, актуалізація економічного націоналізму на часі не є випадковою, вона стає найбільш адекватним відгуком на виклики сучасних цивілізаційних процесів. Крім того, обґрунтування актуальності цієї дослідницької проблеми наявне не лише в роботах представників безпосередньо економічного націоналізму, а й в інших авторів, котрі не мають безпосереднього стосунку до цієї традиції. Так, німецький дослідник К. Хюбнер наголошує, що будь-яка економіка відзначена печаткою національного духу [19, с. 167]. Варто також звернути увагу й на тезу американського дослідника П. Б'юкенена, котрий наголошує, що саме економічний націоналізм був політикою націй на етапі їх активного становлення [4, с. 63]. Саме тому не варто забувати про важливість цього етапу соціально-економічного поступу для будь-якого суспільства, котре прагне до високоцивілізаційних показників в економіці, культурі та політиці.

Такої самої точки зору дотримується й сучасний норвезький мислитель Е. Райнерт, котрий наголошує на потребі

відкинути ортодоксію економічної політики сьогодення та відновити давню економічну традицію, спираючись на історичний досвід [12]. Більше того, дослідник наголошує, що бідні країни залишаються бідними саме з тієї причини, що кожна з багатих країн, перш ніж перейти до впровадження стратегії вільного ринку, пройшла шлях повномірного державного регулювання й захисту внутрішнього ринку в процесі нарощування його потенціалу. Саме тому жодна з бідних країн не спроможна досягти хоча б якогось економічного ефекту в обхід такого самого етапу у своєму становленні.

Зокрема, Е. Райнерт також робить наголос на тому, що необхідно дивитись на розвиток об'єктивно, тобто як на наслідок свідомої й рішучої політики, адже «потрібно думати про системні та довгострокові результати наших дій» [12, с. 27]. Саме таку точку зору відстоювали й класики економічного націоналізму – Ф. Ліст, С. Вітте і Д. Менделєєв. Усі три дослідники наполягали на потребі економічної політики протекціонізму, але не як абсолюту, а як тимчасового підходу до розвитку «виробничої сили нації» [6, с. 15]. Тобто, дослідники вважали економічний протекціонізм тимчасовим заходом, здатним забезпечити вихід нації на потужний рівень економічного розвитку, придатний для виходу на конкурентний рівень з іншими націями на світовій арені.

Окрім зазначених ключових теоретиків економічного націоналізму, варто, на нашу думку, згадати й інших знакових мислителів, яким удалося сформувати низку важливих націоналістично орієнтованих економічних ідей. Зокрема, суттєво випереджали світову філософську думку в цьому стосунку деякі українські мислителі. Так, питання про значення економічного інтересу для життя нації сформував свого часу український мислитель Ю. Бачинський у своїй фундаментальній роботі «Україна irredenta». Дослідник розглядав політичні відносини як вияв відносин економічних і наголошував, що «національна ідея і національна держава – це вплив економічної еволюції» [2, с. 71].

Ще один український мислитель В. Старосольський так само наголошував на надзвичайній важливості економічних аспектів у соціальному житті нації, фактично отожднюючи її при цьому з державою. Він наполягав на тому, що нація вимагає передання собі не тільки деяких, а всіх компетенцій держави й усі народи силою економічного й культурного розвитку мусять організуватися в незалежні, самостійні національні держави. Як бачимо, в останній тезі економічний розвиток поставлено на перше місце порівняно з культурним, тобто дослідник зазначав, що саме економічні інтереси мають для формування нації безперечне значення [14, с. 43].

Принципово важливим моментом є також наголос дослідника на тому аспекті, що тільки спільний економічний інтерес утримує єдність країни, заселеної двома ворожими, але більш-менш рівносьильними націями. Він, на думку мислителя, є настільки сильним, що здатен уберегти державу від розпаду. Отже, на основі цих тверджень ми справедливо можемо дійти висновку щодо суттєвої організаційної ролі саме економічного інтересу для формування та успішного розвитку такого соціального феномена, яким є нація. Саме економічний чинник створює умови для примирення різнорідних за етнічним походженням спільнот і створення ними єдиної монолітної нації на основі спільного економічного інтересу.

Важливим у цьому стосунку є також доробок українського геополітика Ю. Липи, котрий суттєву увагу приділяв ідеям економічного націоналізму Ольги Косач. Автор наголошував, що в історії новітнього українства честь називатися першим українським націоналістом належить саме їй. Адже ще в 1887 р., «в часі найбільшого ліберального донкіхотства», вона широко розвинула програму українського націоналізму з гаслами економічної самодостатності й усебічного розвитку українського державного життя. Але водночас проти неї виступили найбільш крайньо налаштовані українські марксистки [10, с. 259].

Суттєва роль у розвитку ідеї нації як продукту економічних процесів, на нашу думку, належить також М. Сці-

борському, який у 1935 р. завершив роботу над твором «Націократія». Значну увагу дослідник приділяв, зокрема, і економічним підставам націократії. Мислитель аналізував такі форми суспільного устрою, як демократія, соціалізм, комунізм і фашизм, диктатура, викриваючи як їхні здобутки, так і недоліки. М. Сціборський обґрунтовував недоцільність усіх перерахованих устроїв суспільного життя і пропонував власну альтернативу – націократію як таку форму організації соціуму, яка надасть можливість реалізувати його соціально-творчий потенціал в історичній перспективі.

Крім того, якщо на пострадянських теренах історичну невинуватість так званої соціалістичної революції та відповідної їй комуністичної ідеології збавили й обґрунтували вже після занепаду радянської держави, то М. Сціборський вів про це мову ще в 30-ті рр. минулого століття, наголошуючи на тому, що тодішня Росія не мала відповідних соціально-економічних передумов для реалізації запропонованої К. Марксом стратегії трансформації суспільного устрою. Уже в ті роки автор зважав і на недоцільність демократичної організації суспільного життя, указуючи на її самосуперечливість і неконструктивність для ефективного розвитку нації.

Суттєва роль в аналізі впливу економічних чинників на формування нації, як нам видається, відводиться й такому мислителю, як І. Франко. Адже останній як представник української соціально-філософської думки XIX – початку XX ст. був одним із тих, хто наголошував, що саме економічні чинники посідають чільне місце серед рушіїв трансформаційних процесів у духовній сфері, тобто у сфері національного духу й національного характеру. Розвиток української економічної думки дослідник оцінював саме з позиції національного інтересу, який для нього завжди був провідним [7, с. 278].

Філософ відзначав, що «економічне питання таке важке, таке основне, що й при справі політичної самостійності всякого народу не то що поминути його не можна, але треба *класти його як вихідну точку*» (виділено нами – Т.Г.) [18, с. 279]. Так, М. Романюк – сучасний дослідник філософської спадщини І. Франка – зазначає, що мислитель розглядав створення держави та забезпечення її цілісності в тісному зв'язку з формуванням національної економічної системи [13, с. 27]. Узгодження ж окремих ланок «національного економічного організму», на його думку, вимагає визначення головних структурних пріоритетів і формування спеціальної теорії їхнього взаємозв'язку та взаємовпливу.

Спільний економічний інтерес правлячої еліти відіграв важливу роль у процесі формування національної самосвідомості, згідно з поглядами В. Липинського. До того ж мислитель уважав націю наслідком державності й наголошував, що вона остаточно формується лише через посередництво держави, у принципі не є етнічною структурою. У контексті спадщини В. Липинського нація постає як штучний конструкт, а те місце та роль, які дослідник відводить у своїх аналітичних розвідках економічному інтересові суспільства, дає нам змогу безпосередньо зарахувати його соціально-філософську концепцію до тих аспектів українськомовної філософської спадщини, ідеї якої узгоджуються із сутнісними вимірами такого напрямку, як економічний націоналізм.

Сучасний український дослідник Г. Касьянов зазначає, що важливою ознакою внутрішньої єдності народу є «компліментарність суспільних та економічних навичок і схильностей» [8]. Так, високий рівень внутрішньої єдності, за Г. Касьяновим, досягається шляхом узгодження інтересів і суспільних норм, координації форм суспільної поведінки, тобто формуванням спільноти з високим рівнем групової солідарності. Як одну з основних характеристик нації Г. Касьянов визнає також *економічну інтегрованість*, хоча й вважає її вторинною щодо політичних чинників національного життя.

Варто наголосити, що протягом останніх двох декад увага до теми економічного націоналізму суттєво посилилась серед сучасних російських аналітиків. Так, зокрема Ж. Тощенко присвячує цій проблемі окрему аналітичну розвідку, ука-

зуючи на загрози формування економічного націоналізму в межах федеративних суб'єктів сучасної Російської держави. Однак при цьому автор наголошує на потребі реалізації парадигми економічного націоналізму в масштабах Федерації загалом, адже становлення й розквіт американської економіки, так само як економіки Японії, «молодих тигрів» Південно-Східної Азії, Туреччини, Німеччини та низки інших країн відбулись саме тому, що в цих країнах критично важливі рішення приймалися на основі того, що краще для нації. Автор зазначає, що, безсумнівно, теорія і практика такого економічного націоналізму виправдана, оскільки вона відстоює національні інтереси в широкому сенсі цього слова [17, с. 115–116].

Сучасна американська філософська думка теж продовжує активно розробляти наявні тенденції в розвитку економічного націоналізму. Так, новітні дослідження в цій галузі на кшталт «Купуй американське: невідома історія економічного націоналізму» Д. Франк [21] і колективна монографія «Економічний націоналізм у світі, що глобалізується» [20] демонструють точку зору, відповідно до якої економічний націоналізм у сучасному світі не просто не застаріває, а, навпаки, набуває все більшої актуалізації. Подібний його статус засвідчує значимість національної ідентичності в сучасну епоху й надає можливість вивчати стратегії, засобами котрих націоналізм і національна ідентичність продовжують впливати на процеси сучасної економічної політики.

Зокрема, дослідження Д. Франк являє собою доволі вдалу спробу аналізу політичної історії економічного націоналізму від «американського економічного прориву» до нашого часу. Авторка сприяє оновленню дискусії щодо опозиції теорії «вільного ринку» та протекціонізму. У роботі дослідниці продемонстровано вплив економічного націоналізму на соціально-економічні маніпуляції суспільною свідомістю з боку окремих політичних партій протягом усієї історії американської державності. У сучасних же умовах подібні маніпуляції виходять за межі окремої держави і значною мірою стають основою глобально орієнтованої соціально-економічної політики.

Тому в умовах світової фінансової кризи, котра ілюструє й соціальну неефективність економічної ідеології неолібералізму, надзвичайно важливо, на нашу думку, сформувати таку концепцію соціально-економічного розвитку суспільств, котра включала б національно орієнтований вектор економічного мислення. Адже саме національні особливості економічних культур якраз і уможливають ефективний процес міжкультурної взаємодії, тоді як неоліберальна економічна парадигма в сучасних умовах, справді, здебільшого спрямована на екстраполяцію власного економічного впливу на глобалізований простір, претендуючи в такий спосіб на своєрідну монополізацію принципів економічного націоналізму.

Варто враховувати, що сучасні постсоціалістичні країни, незважаючи на тривалий етап формування нового соціально-економічного середовища, усе ще потребують серйозного аналізу впроваджуваних господарських цінностей і відповідних їм соціально-економічних інтересів. Глибока структурна криза організації соціально-економічного простору багатьох сучасних націй виявляється сьогодні в невідповідності структури суспільного виробництва потребам розвитку національної економіки. Специфіка сучасного українського господарського комплексу характеризується також неефективним використанням ресурсів, що засвідчує потребу революційної трансформації економічної системи суспільства. Адже за таких умов, які ми маємо на сьогодні, динамічне послаблення конкурентоспроможності країни на світовому ринкові є логічним і закономірним наслідком [9].

Отже, формування нового типу економічної раціональності передбачає в нашому випадку суттєву трансформацію економічної культури суспільства в напрямі, основним орієнтиром якого мала б стати ідея національного економічного зростання на основі новітніх соціальних технологій. Це дасть змогу закласти підвалини такого типу суспільства, котре ґрунтуватиметься саме на ідеї потужного «економічного базису» як надійної основи для розвитку людського та соціаль-

ного капіталів, без яких економічна продуктивність в умовах інформаційної доби практично є недосяжною.

Відповідно, самоорганізація суспільств на основі економічного інтересу як своєрідних «економічних націй», орієнтованих на продуктивну економічну та соціально-політичну взаємодію на глобальному рівні, як нам видається, здатна спричинити досить конструктивний за своїми наслідками синергійний ефект, тоді як стратегія соціально-економічного конформізму, що властива більшості сучасних націй, породжує непродуктивне атомізоване суспільство. Саме тому ефективна новітня нація постає як продукт економічних відносин, що й зумовлює специфіку економічних процесів глобалізованого світу.

Література

1. Баграмов Э.А. Национальная проблематика: в поисках новых концептуальных подходов / Э.А. Баграмов // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 34–51.
2. Бачинський Ю. Україна irredenta / Ю. Бачинський ; передмова В. Дорошенка. – 3-є видання. – Берлін : Видавництво української молоді, 1924. – 238 с.
3. Брюейкер Р. Переобрамлений націоналізм: Статус нації та національне питання у новій Європі / Р. Брюейкер ; пер. з англ. О. Рябов. – Л. : Кальварія, 2006. – 280 с.
4. Бьюкенен П. Экономический национализм или глобальная экономика? / П. Бьюкенен // Предпринимательство. – 2001. – № 1. – С. 62–74.
5. Вульфсон Б.Л. Актуальные проблемы воспитания в условиях глобализации и встречи культур / Б.Л. Вульфсон. – М. : НОУ ВПО Московский психолого-социальный институт, 2009. – 80 с.
6. Гловели Г. Лист, Витте и «национальная экономия» в России / Г. Гловели // Лист Ф. Национальная система политической экономики / Ф. Лист ; сост. В.А. Фадеев. – М. : Европа, 2005. – С. 11–20.
7. Злупко С. Іван Франко і економічна думка світу / С. Злупко ; Львівський національний ун-т ім. Івана Франка. – Л. : ВЦ ЛНУ ім. І. Франка, 2006. – 413 с.
8. Касьянов Г.В. Теорії нації та націоналізму / Г.В. Касьянов [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/kasian/kas.htm>.
9. Кондзьолка В. Економічний націоналізм як складова національної ідеї / В. Кондзьолка [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.drohobych.com.ua/2009/11/04/ekonomichnyj-natsionalizm-yak-skladova-natsionalnoji-ideji/>.
10. Липа Ю. Призначення України / Ю. Липа. – 2-е незмінене видання. – New York : "Howerla" Ukrainian Book Store, 1953. – 308 с.
11. Липинський В. Листи до братів-хліборобів / В. Липинський // Липинський В. Повне зібрання творів / В. Липинський. – К. – Філадельфія, 1995. – Т. 6. – Кн. 1. – 1995. – 471 с.
12. Райнерт Э. Как богатые страны стали богатыми, и почему бедные страны остаются бедными / Э. Райнерт ; пер. с англ. Н. Автономовой ; под ред. В. Автономова. – М. : ГУВШЭ, 2011. – 384 с.
13. Романюк М.Д. Економічні складники поглядів Івана Франка на соборність України / М.Д. Романюк // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. – 2008. – № 7. – С. 24–28.
14. Старосольський В.Й. Теорія нації / В.Й. Старосольський ; авт. передмови І. Кресіна. – К. : Вища школа, 1998. – 157 с.
15. Сціборський М. Націократія / М. Сціборський. – Вінниця : ДП «Державна картографічна фабрика», 2007. – 112 с.
16. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер ; П.С. Гуревич (ред.). – М. : АСТ, 2004. – 784 с.
17. Тощенко Ж. Экономический национализм / Ж. Тощенко // Общество и экономика. – 2002. – № 1. – С. 114–133.
18. Франко І. Поза межами можливого / І. Франко // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. / І. Франко. – К. : Наукова думка, 1986. – Т. 45 : Філософські праці / В.С. Горський та ін. ; ред. В.Ю. Свєди́менко. – 1986. – С. 276–285.
19. Хюбнер К. Нація: от забвения к возрождению / К. Хюбнер ; пер. с нем. А.Ю. Антоновского. – М. : Канон+, 2001. – 400 с.
20. Economic Nationalism in a Globalizing World / E. Helleiner and A. Pickel. – London : Cornell University Press, 2005. – 228 p.
21. Frank D. Buy American: The Untold Story of Economic Nationalism / D. Frank. – Boston : Beacon Press, 2000. – 336 p.

Анотація

Глушко Т. П. Нація як продукт економічних процесів. – Стаття.

У статті аналізується вплив економічних чинників на формування такого соціального феномена, як нація. Особлива увага також звертається на становлення в сучасному глобалізованому світі нового типу націй, що суттєво відрізняються від їх класичного розуміння. Обґрунтування авторської позиції здійснюється на основі залучення доробку як представників економічного націоналізму, так й інших впливових мислителів минулих часів і сучасності. Наголошується, що нації інформаційної доби здебільшого й характеризуються провідною роллю економічних стратегій у процесі свого формування. Авторка апелює також до постнекласичного типу наукової раціональності як основи переосмислення стратегій націєтворення в умовах глобалізації та актуалізує концепт економічної нації в проблемному полі сучасних філософсько-економічних досліджень.

Ключові слова: нація, економіка, економічний націоналізм, економічна нація, філософія економіки, глобалізація.

Аннотация

Глушко Т. П. Нация как продукт экономических процессов. – Статья.

В статье анализируется влияние экономических факторов на формирование такого социального феномена, как нация. Особое внимание обращено также на становление в современном глобализированном мире нового типа наций, которые существенно отличаются от их классического понимания. Обоснование авторской позиции реализуется посредством наследия как представителей экономического национализма, так и других влиятельных мыслителей про-

шлого и современности. Отмечается, что нации информационной эпохи как раз и характеризуются ведущей ролью экономических стратегий в процессе своего формирования. Автор апеллирует также к постнеклассическому типу научной рациональности как основе переосмысления стратегий нациестроительства в условиях глобализации и актуализирует концепт экономической нации в проблемном поле современных философско-экономических исследований.

Ключевые слова: нация, экономика, экономический национализм, экономическая нация, философия экономики, глобализация.

Summary

Glushko T. P. Nation as a product of economic processes. – Article.

The article devoted to analyze an impact of economic factors in the genesis of such social phenomenon as a nation. Special attention drawn to the formation of a new type of nations in a modern globalized world, which are significantly differing from their classical understanding. Author's position based on the involvement of the heritage of economic nationalism representatives and other influential thinkers of historical and contemporary times. Also indicated that a nation in informational era precisely characterized by the leading role of economic strategies in the process of its genesis. The author also appeals to the post-nonclassical type of scientific rationality as the basis of rethinking the nation-building strategies in the conditions of globalization and introduces the concept of economic nation in the problem field of contemporary philosophy of economy researches.

Key words: nation, economy, economic nationalism, economic nation, philosophy of economy, globalization.

УДК 314.172

С. В. Горохов
кандидат історичних наук,
доцент кафедри освітньої політики
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова,
С. Д. Старинчук
директор компанії "Starinchuk Insurance Agency"

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ СИСТЕМ МЕДИЧНОГО СТРАХУВАННЯ ЗАРУБІЖНИХ КРАЇН

Наукове підґрунтя проблеми формування й розвитку системи медичного страхування в ринкових умовах закладено визначними зарубіжними та вітчизняними вченими, серед яких А. Аркінсон, Н. Архангельська, В. Базилевич, Дж.А. Брїтейн, Є. Берковіц, Р. Болл, Н. Внукова, Я. Вовк, О. Гаряча, О. Гаманкова, О. Губар, Ю. Гржбовський, А. Грищенко, Ю. Гришан, Н. Демідов, А. Загородній, О. Юшменко, Ю. Косарев, В. Князевич, Е. Ковжарова, І. Кричко, М. Мних, Б. Надточій, С. Осадець, М. Папієв, Р. Пікус, Й. Пліса, Н. Приказюк, Е. Русецька, А. Савснко, О. Солдатенко, Н. Стежко, В. Стеценко, Г. Тлуста, І. Фурдак, О. Хитрова, Л. Худолій, І. Яковенко, Н. Ярош та інші [4].

В Україні дослідженню окремих питань функціонування охорони здоров'я й медичного страхування присвячено праці В. Андрущенка, Й. Бескида, В. Базилевича, О. Василика, О. Кириленко, В. Крамаренко, В. Паламарчука, В. Руденя, В. Рудого, Х. Терешко, В. Філатова, С. Юрія. Серед російських учених цими питаннями займаються Н. Грищенко, М. Кузьменко, Ю. Лісичин та ін. Важливе місце в розробці проблеми на цю тему посідають праці західних науковців: Дж. Гендерсона, Г. Муні, К. Харді й ін.

Незважаючи на теоретичну і практичну цінність накопичених наукових знань, існує потреба подальшого пошуку шляхів формування та розвитку системи медичного страхування з метою забезпечення системного підходу до розгляду й вивчення проблем поєднання обов'язкового та добровільного медичного страхування.

У всі часи питання життя і здоров'я людини становили значну соціальну цінність. Не є винятком і сучасна Україна, котра характеризується високими показниками захворюваності й смертності, зниженням тривалості життя середньостатистичного громадянина. Одним із важливих факторів такого стану є незадовільний стан вітчизняної охорони здоров'я, що виявляється в недостатньому фінансуванні, погіршенні доступності і якості медичної допомоги, розбалансуванні управління галуззю, нерегульованості значної частини суспільних відносин. Зазначене зумовлює необхідність пошуку адекватних правових шляхів покращення функціонування української охорони здоров'я.

Одним із важливих кроків, на який не раз звертали увагу політики, організатори охорони здоров'я, фахівці з питань юридичного забезпечення медичної діяльності й пересічні громадяни, що здатен якісно оновити українську медицину, збільшити фінансування охорони здоров'я, об'єктивізувати забезпечення і захист прав пацієнтів, є обов'язкове медичне страхування. Незважаючи на наявність кількох законопроектів з цього питання, жоден із них не став частиною нормативно-правової бази охорони здоров'я. Проте це свідчить не про відсутність актуальності цієї проблеми, а про необхідність попередніх наукових розробок, спрямованих на адміністративно-правове регулювання численних суспільних відносин, що виникають у системі обов'язкового медичного страхування.

На часі необхідність здійснення пошуків, спрямованих на пошук і аналіз передумов запровадження цього виду страхування, формулювання правових принципів запровадження в Україні обов'язкового медичного страхування. Також потребує свого попереднього вирішення система та функції організаційних структур, котрі будуть працювати в межах обов'язкового медичного страхування.

Разом із тим варто зазначити, що на сьогодні в українській науці адміністративного права відсутні системні наукові юридичні дослідження, присвячені адміністративно-правовому

регулюванню реформування охорони здоров'я в умовах запровадження в Україні обов'язкового медичного страхування.

Для досягнення цієї мети поставлено такі завдання: проаналізувати соціально-економічні та юридичні передумови запровадження обов'язкового медичного страхування; визначити шляхи вдосконалення адміністративно-правового регулювання організації охорони здоров'я в умовах запровадження обов'язкового медичного страхування; визначити роль медичного страхування в системі суспільного страхового захисту й узагальнити теоретичні підходи щодо економічної сутності медичного страхування; адаптувати процеси функціонування систем медичного страхування в розвинених країнах світу до специфіки ринку страхування в Україні; виокремити чинники, що зумовлюють формування системи медичного страхування в сучасних умовах; розкрити зміст фінансових аспектів функціонування обов'язкового медичного страхування; запропонувати перспективні схеми поєднання добровільного й обов'язкового медичного страхування та розробити багаторівневу систему медичного страхування.

Об'єктом дослідження є процеси функціонування системи медичного страхування в Україні.

Предметом дослідження є теоретичні та практичні підходи до формування й розвитку медичного страхування в умовах ринкових відносин.

Зважаючи на аналіз, поняття «медичне страхування» можна подати як вид соціального та особистого страхування, а тому обов'язкове медичне страхування варто розглядати в складі інституту соціального страхування, тоді як добровільне медичне страхування має своє інституційне забезпечення й може здійснюватися за такими напрямками, як страхування здоров'я на випадок хвороби та безперервне страхування здоров'я.

Медичне страхування як елемент соціального страхування найманих працівників являє собою сукупність правових, економічних та інституціональних відносин щодо захисту інтересів найманих працівників у разі хвороби або втрати працездатності за рахунок грошових фондів, що формуються шляхом сплати роботодавцями й найманими працівниками у пропорційних розмірах страхових внесків і доходів від розміщення та використання одержаних коштів в інвестиційних проектах.

У цьому контексті медичне страхування має поширюватися на всіх, хто працює на умовах трудового договору; джерелами формування фонду обов'язкового медичного страхування є внески роботодавців і найманих працівників; участь держави у формуванні фонду не передбачено; у процесі такого страхування має місце солідарна взаємодопомога, зв'язок між страховими внесками та майбутніми страховими виплатами.

У розвинених країнах успішно використовують принцип переорієнтації служб охорони здоров'я з лікування на ранню діагностику і профілактику захворювань. Ці заходи дають змогу знизити загальну захворюваність, тяжкість хвороби, рівень інвалідизації й, відповідно, витрати на лікування. Доведено, що лікування захворювань на ранній стадії обходиться в кілька разів дешевше, ніж лікування захворювань середньої тяжкості, і в десятки разів дешевше, ніж лікування важких і хронічних захворювань. В усталених системах охорони здоров'я західних країн, незважаючи на фінансові можливості, у багато десятків разів більше, ніж в Україні, 80% обсягу медичних послуг припадає на лікарів загальної практики й лише 20% – на дорогих вузьких фахівців. Досить висока частка допомоги, що надається середнім медичним персоналом. Част-

кове покриття медичних витрат самими пацієнтами стримує непотрібні витрати.

Перехід від фінансування за надані послуги до фінансування на основі нормативів – перспективний механізм стримування витрат за збереження якості медичної допомоги. Цей механізм спонукає заклади охорони здоров'я робити все, щоб здоров'я застрахованих було в порядку, а коли допомога їм необхідна, надати її своєчасно в потрібному обсязі.

Розумна конкуренція завжди сприяє якості послуг. ВООЗ рекомендує використовувати її принципи, оскільки баланс державної монополії й зарегульованості знаходиться в різній пропорції з приватними страховими компаніями в різних країнах. Оптимальна конкуренція призводить до того, що страховики докладають максимальних зусиль для надання кращої медичної допомоги за мінімальною ціною. Зайва конкуренція, навпаки, зумовлює великі витрати, оскільки необхідні витрати на рекламу, часом на шкоду якості.

При регіональній монополії в страховика з'являється можливість надавати медичну допомогу за мінімальними цінами, оскільки він укладає контракти тільки з одним платником, а єдиний платник забезпечує наступність і координуваність медичної допомоги на місцевому рівні, однак за умови, що буде працювати стимул – бути дбайливим покупцем медичних послуг. Для цього необхідно законодавчо передбачити, з одного боку, такі стимули, з іншого – забезпечити таку систему контролю, щоб покупець медичних послуг діяв в інтересах суспільства.

В охороні здоров'я України останнім часом намітилася позитивна тенденція зниження таких чутливих до якості медичної допомоги показників, як дитяча й материнська смертність. Загалом по Україні вона знизилася, тоді як народжуваність, нарешті, повільно збільшується. Істотно поліпшилося медичне забезпечення хворих на ВІЛ/Снід і туберкульоз. Ці позитивні тенденції – результат структурних змін у Міністерстві охорони здоров'я України, що відбулися останнім часом. Щоб домогтися результатів, необхідні законодавчо закріплені зміни в структурі фінансового забезпечення галузі. Паралельно з упровадженням обов'язкового державного медичного страхування (далі – ОДМС) потрібно суттєво реформувати структуру охорони здоров'я, оскільки нові фінансові механізми не будуть ефективно працювати в старій системі економічних відносин. Консервативні методи управління лікувальними установами гальмуватимуть прогресивні страхові механізми.

Оплату лікарям потрібно проводити за обсяг і якість наданої медичної допомоги. Обов'язкове медичне страхування (далі – ОМС) є податковим по своїй суті, як і бюджетні кошти, на жаль, створюють ілюзії, що виділені кошти не треба заробляти. Тому механізми оптимізації витрат і їх контроль повинні йти в ногу з іншими критеріями, що стимулюють медичний персонал надавати якісну допомогу, дбаючи насамперед про профілактику захворювань.

Перехід до страхування здоров'я відображає ідеологічні зміни в державі, перехід від адміністративно-командної системи до ринкових відносин. Саме вони сприяють досягненню балансу між попитом і пропозицією, стимулюють ефективність і зацікавленість виробників послуг. Однак вільний ринок – не панацея. Ринкові відносини призводять до позитивного ефекту лише в умовах суворого виконання законів, відсутності чинницького диктату й корупції, поваги прав на приватну власність і економічної стабільності. Вільний ринок мало придатний для регулювання охорони здоров'я в наших ментальних умовах.

Під час створення нормативно-правових документів варто врахувати, що необхідно істотно змінити надлишкову структуру управління лікувальними установами, інакше дублювання їхніх функцій страховим фондом зажадає не тільки зайвих витрат на утримання апарату, а й унесе дисонанс у роботу троїстого союзу. Належить визначити мінімум гарантованих медичних послуг, розробити вітчизняні стандарти лікування й тарифи на послуги.

Усвідомлення необхідності переходу від принципу загальної доступності безкоштовної медицини до медичної допомо-

ги більш високого рівня та обсягу, але укладеного в жорсткі фінансові межі, ще довго буде слугувати гальмом на шляху реформ. Змінити менталітет українців зможе тільки копітка робота фахівців і засобів масової інформації (далі – ЗМІ). Дивно тільки, що тоді як вищий законодавчий орган обговорює кроки, що стосуються першочергових потреб народу, ЗМІ висвітлюють цю тему дуже стримано. Із думкою самого народу, медичних працівників, так само як і думкою українських роботодавців як основних наповнювачів бюджету страхових фондів у нас чомусь не прийнято рахуватися.

Уведення ОДМС у складі єдиного соціального податку – найбільш прийнятний для умов України механізм переходу від бюджетної до бюджетно-страхової системи фінансування галузі. Фінансування соціально значущих медико-санітарних і оздоровчих цільових програм, включаючи установи психіатричної, наркологічної, ендокринологічної, онкологічної, інфекційної та протитуберкульозної служб, пільгове забезпечення громадян лікарськими засобами повинна взяти на себе держава. Однак справжнє реформування охорони здоров'я стане можливим лише після впровадження ОДМС і буде залежати від комплексу фінансових, управлінських і ментальних змін у суспільстві.

В економіці охорони здоров'я страхування відіграє основну роль практично в усіх розвинутих країнах. Медичне страхування є важливою складовою соціальної інфраструктури кожної розвинутої держави. У розвинутих країнах Західної Європи, Америки, Австралії, Японії організаційно-економічний механізм медичного страхування сформований і діє десятки років, переконливо доводячи практичність подібної форми організації медичної допомоги населенню.

В Україні на сьогодні відбуваються жваві дискусії щодо переходу до того чи іншого виду фінансування. Ситуація невідзначеності переходу на новий рівень фінансування медичного страхування й відсутність згоди між різними учасниками ринку зумовили необхідність розглянути зарубіжний досвід провідних країн світу в галузі медичного страхування.

Основними видами фінансування охорони здоров'я є державне (обов'язкове), добровільне та змішане. У відокремленому вигляді ці види не використовуються ні в одній країні світу, хоча в деяких із них займають домінуюче становище.

У середині будь-якої групи країн з порівнянним рівнем розвитку не існує прямої залежності між витратами на медичну допомогу та рівнем здоров'я населення. Сімка провідних країн за основними показниками здоров'я (середня тривалість життя, дитяча смертність і низка інших) виглядає так: Японія, Німеччина, США, Великобританія, Франція, Канада, Нідерланди.

Перше місце посідає Японія й останнє місце за часткою витрат на охорону здоров'я у ВВП і забезпеченістю населення лікарями. Одне з перших місць посідають США, але дитяча смертність і очікувана тривалість життя чоловіків у США найбільш несприятливі. Отже, напрашується висновок, що якщо країна переборолала злидні, то для неї немає готової відповіді на запитання: чи треба витрачати на медицину більше, ніж уже витрачається [2].

У США не існує обов'язкового медичного страхування всього населення. Витрати на лікування, що покриваються приватними страховими компаніями й державою, наприкінці 90-х рр. XX ст. оцінювалися в 70% від загальної суми медичних витрат населення, рівної 440 млрд дол. США, у тому числі на частку приватних страхових компаній понад 30% від цієї суми.

Системи охорони здоров'я країн Західної Європи традиційно ділять на дві групи: створені за «бевериджською» та «бісмарківською» моделями. Першу систему (так звану бюджетну) запропонував В. Беверидж у 1942 р. у Великій Британії. Ця система полягає в тому, що медичне обслуговування доступне для всіх громадян і фінансується за рахунок цільового оподаткування. Медичний персонал отримує заробітну плату залежно від кількості пацієнтів, яких він обслуговує. Така система домінує в багатьох розвинутих країнах і запроваджена в Данії, Ірландії, Швеції, Фінляндії та інших країнах. До її переваг можна зарахувати загальну доступність медичного

обслуговування, контроль з боку держави за витратами, справедливість розподілу засобів.

За основу другої системи було прийнято німецьке соціальне законодавство О. Бісмарка. Згідно з нею, медицина фінансується за рахунок обов'язкових внесків підприємств у спеціальні фонди, які створюються за професійною або територіальною ознакою. Страхувальниками працюючого населення в системі обов'язкового медичного страхування є підприємства, установи та організації. Управління цими фондами здійснюють представники застрахованих.

Громадяни, які не підлягають такому медичному страхуванню, або охоплені різноманітними державними соціальними програмами, або застраховані в приватних страхових компаніях. Така система набула найбільшого поширення в Німеччині, Швейцарії та Франції [1].

Німеччина має найтривалішу історію медичного страхування. Для неї характерна подвійна система страхування здоров'я за участю й приватних, і державних організацій. Існують два види страхування: обов'язкове (державне) й добровільне (приватне) медичне страхування. Витрати на охорону здоров'я в Німеччині постійно зростають і становлять близько 10,6% ВВП, або 2 840 євро на одну особу.

Сьогодні в Німеччині медичне страхування здійснюється через суспільні лікарняні каси, побудовані здебільшого за територіальним принципом і частково за професійним або галузевим. У суспільних лікарняних касах застраховано близько 90% населення країни. Страхові внески діляться між роботодавцем і працівником приблизно порівну й становлять 12–14% заробітної плати працівника до оподаткування. Під час розрахунку внесків до уваги беруться лише перші 63 тис. євро річного доходу працівника, а для східних земель – 52,8 тис. євро. Непрацюючі члени родини, як правило, є автоматично застрахованими за такою страховкою безкоштовно. Набір послуг, що відшкодовуються медичною касою, включає визначений перелік необхідних медичних послуг і не залежить від величини внесків окремої особи.

Менше ніж 10% населення Німеччини мають приватні медичні страховки й відповідні внески в державні лікарняні каси не здійснюють. Страхуватися приватно мають право особи, річний дохід яких становить понад 47 250 євро. Ця межа переглядається урядом щороку.

Внески в цьому випадку залежать від обраного набору послуг, віку, стану здоров'я, сфери діяльності тощо застрахованої особи. За приватною медичною страховкою можна отримати більш якісний і повний перелік медичних послуг, але відшкодування страховою компанією здійснюється лише після їх фактичного надання й оплати страхувальником. Приватна страховка не завжди дорожча за державну, оскільки можна придбати мінімально необхідний набір послуг. Близько 0,3% населення країни не має медичної страховки.

Переваги німецької моделі медичного страхування полягають у гарантованому державою високому рівні медичного обслуговування громадян незалежно від їхніх фінансових можливостей; максимальному охопленні обов'язковим медичним страхуванням населення; високих витратах на фінансування галузі охорони здоров'я в країні загалом; пропаганді профілактичних оглядів і превентивного лікування з боку суспільних лікарняних кас; значному державному фінансуванню наукових досліджень у сфері медицини, медичних навчальних закладів і клінік при них [5, с. 901–1000].

Хоча німецька система медичного страхування має низку переваг, проте треба назвати і її недоліки, на які варто звернути увагу, розробляючи модель медичного страхування для України.

По-перше, постійне збільшення розмірів відрахувань на медичне страхування, які сьогодні становлять приблизно 13,4% заробітної плати до оподаткування. Нині прогнозується подальше зростання цього показника. Насамперед це пов'язано з погіршенням демографічної ситуації в країні.

По-друге, суттєве збільшення організаційних витрат у системі охорони здоров'я. У лікарняних касах вони становлять приблизно 5% від суми внесків. У розрахунку на одну застраховану особу в 1992 р. вони становили 106 євро, а у 2005 р. –

159 євро, що свідчить про неефективну організацію роботи суспільних лікарняних кас [5, с. 901–1000]. Крім того, додаткові витрати створює мережа посередників, які збирають і акумулюють рахунки за медичні послуги й передають у лікарняні каси.

По-третє, обмежений контроль з боку суспільних лікарняних кас за обсягами та якістю наданих медичних послуг. Рахунки за медичні послуги збирають і акумулюють посередницькі організації, а потім передають їх у лікарняні каси. За таких умов лікарняні каси безпосередньо не спілкуються з пацієнтами й, відповідно, не контролюють обсяг і якість наданих послуг. З іншого боку, у цій анонімності полягає й перевага такої системи охорони здоров'я. Лікарняна каса не може обмежувати необхідний обсяг медичних послуг для застрахованих осіб заради економії коштів. Крім того, на сьогодні в Німеччині немає єдиного носія, у якому накопичується вся інформація про стан здоров'я людини.

По-четверте, лікарняні каси не накопичують страхові внески, не мають можливості займатися інвестиційною діяльністю й отримувати прибутки від розміщення зібраних коштів.

По-п'яте, перелік гарантованих медичних послуг за обов'язковим медичним страхуванням постійно зменшується. Сьогодні це вже стосується низки стоматологічних послуг, купівлі окулярів і контактних лінз тощо. Також є проблема черг до певних лікарів, а деякі операції потрібно очікувати майже півроку [5, с. 901–1000].

На відміну від німецької моделі, французька модель медичного страхування має централізовану форму управління. Діє система загального страхування на випадок хвороби, якою охоплено близько 80% населення. Система обов'язкового медичного страхування регламентується законом «Про медичне страхування і фінансування охорони здоров'я», який передбачає внесення страхових сум як тими, хто працює, так і роботодавцями. Причому роботодавці сплачують 12,5%, а наймані працівники – 7%.

На чолі системи лікарняних кас стоїть національна каса (каса страхування найманих робітників), яка перебуває під контролем Міністерства соціального забезпечення та праці. Національна каса виконує функції визначення розмірів допомог і внесків, загальний контроль за діяльністю лікарняних кас, контроль якості й вартості медичної допомоги. Вона має місцеві відділення, кожне з яких відповідає за страхування в окремому регіоні й не конкурує з іншими. Страхування в касах здійснюється за територіальним принципом. Клієнти практично позбавлені права вибору страхової організації. Державою забезпечується невисока вартість ліків [1].

Окрім страхових кас, у Франції існують численні товариства взаємодопомоги, які здійснюють додаткові до обов'язкового виду страхування, наприклад, оплату медикаментозної й стоматологічної допомоги. Ці товариства беруть участь у сплаті рахунків своїх членів первинним страховим касама, деякі з них пропонують своїм членам допомогу щодо догляду за людьми похилого віку. Діяльність товариств взаємодопомоги координується національною федерацією. Франція також має добре розгалужену сітку приватних страхових компаній [6].

Німецька та французька моделі мають такі спільні риси: обов'язковий характер страхування, доступність для всього населення незалежно від ступеня ризику, застосування сучасних технологій, суспільна солідарність, участь держави в оплаті вартості лікування й ліків.

У Великобританії організована система бюджетного фінансування охорони здоров'я, що зумовлює його державний характер із великим ступенем централізації управління. Основна частина коштів надходить із державного бюджету й розподіляється зверху до низу по управлінській вертикалі. Централізоване фінансування дає змогу стримувати зростання вартості лікування.

Фінансовою основою національної системи охорони здоров'я є надходження податків, що становлять 90% бюджету охорони здоров'я. Тільки 7,5% його формується за рахунок внесків роботодавця. Отже, національна система охорони здоров'я існує практично за рахунок коштів, які вносяться платниками податків і виділяються державою на охорону здоров'я.

Приватне медичне страхування у Великобританії охоплює виключно ті сфери медичних послуг, які не забезпечуються національною службою охорони здоров'я. Приватним добровільним медичним страхуванням охоплено понад 13% населення [2].

Головний принцип діяльності приватних страхових компаній – це доповнення державної системи охорони здоров'я. Об'єктом страхування є тільки ті ризики, які не бере на себе національна служба охорони здоров'я. З огляду на високий рівень розвитку національної служби охорони здоров'я сфера діяльності приватного медичного страхування досить обмежена, вона охоплює тільки платну частину медичної допомоги як у комерційних медичних установах, так і в лікарнях національної служби охорони здоров'я.

Істотним недоліком бюджетного фінансування охорони здоров'я є схильність до монополізму, ігнорування прав пацієнтів, як правило, відсутність можливості вибору лікаря й лікарської установи.

Уряд Великобританії пропонує стимулювати спроби Національної системи охорони здоров'я підвищити ефективність надання медичної допомоги за рахунок збільшення конкуренції між її видами. Уведено розподіл відповідальності за надання медичної допомоги і за її проведення [2].

Розгляд різних систем медичного страхування зарубіжних країн світу дав змогу визнати той факт, що кожна розглянута нами країна має певний, особливий вид страхування, незважаючи на те що в Європі переважають три основні моделі медичного страхування. Тому висновок такий: немає універсальної моделі, яка б підходила всім країнам. Держава повинна розробити, запровадити найбільш оптимальну для громадян модель медичного страхування й забезпечити реалізацію та контроль за нею. Звичайно, це не виключає можливості й потреби її реформування, але якнайшвидше впровадження оновленого медичного страхування надасть країні можливість розвиватися далі. Українську систему охорони здоров'я потрібно адаптувати до сучасних економічних умов і нашої ментальності. Побудова нової системи медичного страхування потребує розвитку цивілізованих ринкових відносин у суспільстві і сфері охорони здоров'я зокрема. Досвід країн Європейського Союзу, а також країн Центральної та Східної Європи засвідчує, що механізм фінансування охорони здоров'я можна успішно вдосконалювати у межах як бюджетного фінансування, так і соціального медичного страхування. Якщо говорити про майбутнє, ідеальна модель для України – це бюджетно-страхова медицина. Це означає, наприклад, те, що онкологія, СНІД, невідкладну медичну допомогу, допомогу при пологах, охорону материнства й дитинства фінансує державний бюджет, а решта коштів надходить із Фонду обов'язкового медичного соціального страхування [3].

Визначивши основні види фінансування охорони здоров'я в різних країнах світу, можемо зробити висновок, що найбільш прийнятною для більшості країн є змішана форма фінансування. За змішаної системи медичного страхування страхові внески сплачують держава, роботодавці та громадяни, але водночас необхідно забезпечити доступність медичної допомоги для непрацюючих громадян і соціально незахищених верств населення через законодавче визначення гарантованого рівня безоплатного медичного обслуговування. Внески на обов'язкове медичне страхування для цих верств населення здійснюються за рахунок коштів відповідних бюджетів. Частка державних коштів має бути не нижчою за 50% від загального обсягу внесків. Система охорони здоров'я, побудована на засадах змішаного медичного страхування, повинна відповідати принципам соціальної справедливості, забезпечуючи рівність і доступність медичних послуг достатньо високої якості для всіх громадян.

Отже, рівень охорони здоров'я населення напряму залежить від ефективності фінансування цієї галузі. Із цього приводу завжди виникали жваві дискусії в країнах із різним рівнем розвитку економіки. Але питання вибору найкращого виду фінансування охорони здоров'я є досі відкритим. Усі форми фінансування мають свої переваги та недоліки, однак суспільство виявляє більший інтерес до змішаної системи.

Вона забезпечує, з одного боку, потрібний рівень медичного обслуговування населення, а з іншого – створює певну зацікавленість у населення в посиленні турботи про здоров'я, а також забезпечує відповідальність медичних працівників за якість роботи [2].

Світовий досвід упровадження систем соціального медичного страхування засвідчує застосування різноманітних фінансових інструментів його реалізації. Нині в Україні також активно опрацьовуються організаційно-економічні механізми реформування системи охорони здоров'я, у тому числі й такі, що базуються на впровадженні обов'язкового соціального медичного страхування.

Накопичений десятиліттями світовий досвід у цій сфері свідчить про високу ефективність різних моделей і систем обов'язкового медичного страхування. Докорінні зміни системи фінансування охорони здоров'я в Україні під час упровадження обов'язкового медичного страхування можуть стати основою для підвищення фінансової стабільності системи охорони здоров'я, доступності медичної допомоги і якості медичних послуг. Переміщення частини населення із системи державного фінансування охорони здоров'я в систему обов'язкового медичного страхування може допомогти формуванню нових пріоритетів розвитку галузі за рахунок перерозподілу фондів.

Аналіз світового досвіду фінансування охорони здоров'я на основі обов'язкового медичного страхування дає змогу визначити альтернативні варіанти й ознаки його формування в Україні. Зокрема, обов'язкове медичне страхування може бути основним або додатковим видом фінансування системи охорони здоров'я. Альтернативними видами організації фондів обов'язкового медичного страхування можуть стати такі: єдиний фонд для всього населення країни; кілька єдиних фондів, кожен із яких обслуговує населення певного регіону; фонди, які обслуговують населення одного й того самого регіону, але не конкурують між собою, або ж кілька конкуруючих фондів, що можуть бути державними (квазідержавними) чи приватними установами.

Виходячи з міжнародного досвіду, можна обрати різні варіанти розміру та порядку визначення внеску до фондів обов'язкового медичного страхування. Це можуть бути однакові ставки для всього населення країни або ж сплата частки внеску роботодавцем і частки – робітником. Допустиме обмеження внесків (за категоріями платників, регіонами тощо) чи додаткові внески, не пов'язані з оплатою праці.

Однак при цьому варто визначити систему передумов, за яких виникає можливість перенесення організаційно-економічних заходів з арсеналу реформ одних країн до практики інших. Варто також розуміти, що системні зміни, зумовлені впровадженням обов'язкового медичного страхування, включають підсистему фінансування охорони здоров'я, надання медичних послуг і забезпечення гарантій якісної медичної допомоги. Окрім цього, сучасні реформи у сфері охорони здоров'я є реформами «третього рівня», що переважно спрямовані на досягнення соціальних результатів шляхом удосконалення функціонування суміжних секторів економіки та соціальної сфери країни загалом.

Досвід свідчить, що обов'язкове медичне страхування використовується, як правило, у тих країнах, де вагоме значення має державне фінансування й організація охорони здоров'я. Вибір форми залежить від особливостей розвитку охорони здоров'я та країни загалом. Отже, кожна країна застосовує моделі фінансування охорони здоров'я відповідно до тенденцій і особливостей свого соціально-економічного розвитку. При цьому має бути стабільне й достатнє джерело фінансування охорони здоров'я.

В Україні за останні півтора десятиліття активізувався пошук інструментів і методів реалізації обов'язкового медичного страхування. Зокрема, було запропоновано до розгляду 13 законопроектів, які тією чи іншою мірою його стосувалися. Проте детальний аналіз розробок виявляє, що вони не забезпечують комплексного формування умов і методів функціонування системи обов'язкового медичного страхування, не дають змоги однозначно впровадити низку основоположних

його принципів. Зокрема, не прописано алгоритм визначення страховика; перелік послуг, які фінансуватимуться за рахунок коштів, отриманих із системи обов'язкового медичного страхування; функції та організаційно-економічні механізми основного страховика; перелік осіб, які будуть включені до такої програми; розмір і база внесків на обов'язкове медичне страхування. В окремих законопроектах обґрунтовується доцільність розширення впливу й частки приватного медичного страхування у фінансуванні системи охорони здоров'я загалом.

Окрім цього, наголошується на відсутності економічного взаємозв'язку між різними етапами медичної допомоги: первинного, вторинного і третинного рівнів; можливості виникнення високих витрат страховиків і надавачів медичних послуг на обробку даних про надані послуги, непрозорості цього механізму.

Інституційні й соціально-економічні передумови впровадження обов'язкового медичного страхування потребують обґрунтованого аналізу досвіду в цій сфері країн Центральної та Східної Європи. Обов'язкова форма медичного страхування використовується, як правило, у тих країнах, де велике значення має державна охорона здоров'я. Вибір форми медичного страхування залежить від особливостей розвитку охорони здоров'я і країни загалом.

Принцип фінансування системи охорони здоров'я за рахунок обов'язкового медичного страхування (понад 50% – питома вага державних витрат у загальних видатках на охорону здоров'я, близько 50% – питома вага витрат соціального медичного страхування в загальних видатках на охорону здоров'я), за даними ВООЗ, домінує в таких країнах, як Німеччина (88,3%), Франція (93,4%), Австрія (58,6%), Бельгія (88,3%), Нідерланди (88,3%), Японія (78,7%), Люксембург (77,2%), Швейцарія (72,2%).

Основними причинами переходу до страхової медицини країн Центральної та Східної Європи стали недостатність фінансування охорони здоров'я, збільшення кількості осіб, які потребують медичної допомоги (до 60%), за умови домінування функціонування бюджетної системи охорони здоров'я в країні, зростання обсягу й вартості медичних послуг паралельно зі збільшенням кількості лікарів, дефіцит кваліфікованої медичної допомоги, підвищення рівня тінізації економіки в медичній галузі та надмірна централізація й монополізація фінансування та управління системою охорони здоров'я.

Такі самі тенденції нині можна спостерігати й у нашій державі. Проте особливості впровадження обов'язкового медичного страхування свідчать про нагальну необхідність збереження в Україні переважно державної медицини. Кризові тенденції соціально-економічного розвитку країни знижують організаційний потенціал упровадження страхової моделі фінансування охорони здоров'я. Тому, на нашу думку, обов'язковому соціальному медичному страхуванню і приватному медичному страхуванню може бути надана роль виключно допоміжних механізмів фінансування системи охорони здоров'я в Україні, а впровадження обов'язкового медичного страхування є передчасним і потребує попереднього ретельно опрацьованого етапу підготовки на основі реалізації узгодженої системи заходів.

Урахування досвіду розбудови системи охорони здоров'я в зарубіжних країнах надає можливість окреслити оптимістичний і песимістичний сценарії потенційних наслідків зміни моделі фінансування галузі в Україні. За першим сценарієм, упровадження страхової моделі фінансування системи охорони здоров'я в Україні забезпечить її фінансову стійкість, надасть змогу отримати додатковий потенціал для розвитку медичної інфраструктури, стане передумовою для збільшення рівня доходу персоналу галузі, а також підвищення якості надання медичних послуг і задоволення базових потреб населення.

Література

1. Губар О.Є. Медичне страхування у країнах Європейського Союзу / О.Є. Губар // Фінанси України. – 2003. – № 7. – 130 с.

2. Машина Н.І. Міжнародне страхування : [навчальний посібник] / Н.І. Машина. – К. : Центр навчальної літератури, 2006. – 504 с.

3. Мних М.В. Медичне страхування та необхідність запровадження в Україні / М.В. Мних // Економіка та держава. – 2007. – № 240. – 41 с.

4. Радиш Я.Ф. Правове регулювання медичної діяльності в зарубіжних країнах: досвід для України / Я.Ф. Радиш, Б.С. Дарчин // Лікарська справа. – 2007. – № 3. – С. 98–106.

4. Стецюк Т.І. Зарубіжний досвід організації страхової медицини та можливості його застосування в Україні / Т.І. Стецюк // Стан і проблеми трансформації фінансів та економіки регіонів у перехідний період. – Хмельницький, 2004. – С. 195–200.

5. Шатковський Я.М. Стандартизація у системі обов'язкового медичного страхування в Україні (адміністративно-правовий аспект) : дис. ... канд. юрид. наук : спец. 12.00.07 «Адміністративне право і процес; фінансове право; інформаційне право» / Я.М. Шатковський. – К., 2009. – 206 с.

Анотація

Горохов С. В., Старинчук С. Д. Порівняльний аналіз систем медичного страхування зарубіжних країн. – Стаття.

Стаття присвячена дослідженню систем медичного страхування зарубіжних країн. Проведено порівняльний аналіз систем і моделей фінансування охорони здоров'я. Визначено роль медичного страхування в системі суспільного страхового захисту й узагальнено теоретичні підходи до економічної сутності медичного страхування в Україні. Наголошується на необхідності адаптації процесів функціонування систем медичного страхування в розвинених країнах світу до специфіки ринку страхування в Україні. Пропонуються перспективні схеми поєднання добровільного й обов'язкового медичного страхування.

Ключові слова: медичне страхування, обов'язкове медичне страхування, добровільне медичне страхування, приватне медичне страхування, гарантовані медичні послуги, фінансування охорони здоров'я.

Аннотация

Горохов С. В., Старинчук С. Д. Сравнительный анализ систем медицинского страхования в зарубежных странах. – Статья.

Статья посвящена исследованию систем медицинского страхования зарубежных стран. Проведено сравнительный анализ систем и моделей финансирования здравоохранения. Определяется роль медицинского страхования в системе общественной страховой защищенности и обобщаются теоретические подходы к экономической сущности медицинского страхования в Украине. Подчеркивается необходимость адаптации процессов функционирования систем медицинского страхования в развитых странах согласно специфике рынка страхования в Украине. Предлагаются перспективные схемы объединения добровольного и обязательного медицинского страхования.

Ключевые слова: медицинское страхование, обязательное медицинское страхование, добровольное медицинское страхование, частное медицинское страхование, гарантированные медицинские услуги, финансирование охраны здравоохранения.

Summary

Horokhov S. V., Starinchuk S. D. Comparative analysis of foreign countries medical insurance systems. – Article.

This article is devoted to the investigation of foreign countries medical insurance system. Comparative analysis of health care financing models and systems has been done. The author stresses the role of medical insurance in the system of public insurance protection and summarizes some theoretical approaches as for economic aspect of medical insurance in Ukraine. The article highlights the necessity of adapting medical insurance functioning processes in Ukraine to developed countries standards. The author offers effective schemes of combining voluntary and mandatory medical insurance.

Key words: medical insurance, mandatory medical insurance, voluntary medical insurance, private medical insurance, guaranteed medical services, health care financing.

УДК 141.155 572 130.121

Н. В. Грищенко
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри соціально-економічних дисциплін
Харківського національного університету внутрішніх справ

НОМО INFORMATICUS: ЕВОЛЮЦІЯ ЛЮДИНИ В УМОВАХ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Філософія ХХ ст. блискуче проблематизувала людину, поставила під сумнів цінність «людського, занадто людського», залучила людину до процесу психоаналізу, рукотворного вдосконалення, роз-люднення з метою о-при-люднення чи над-люднення. Сучасна філософія, змальовуючи образ людини, рясніє характеристиками: Homo erectus, Homo sapiens, Homo faber, Homo politicus, Homo sociologicus, Homo metaphysicus, Homo religiosus, Homo loquens, Homo grammaticus, Homo ludens, Homo symbolicus, Homo excentricus, Homo synertchnologicus. Для фіксації специфічних ознак людини, яка вступила в «еру знань, інформації та комунікації», до вищезазначених характеристик додається ще одна – Homo informaticus. Сьогодні людина живе й формується в суспільстві, у якому інформація стала головним і доступним ресурсом, цінністю, капіталом. Основним же джерелом отримання інформації, способом зв'язку зі світом, посередником у формуванні культури є засоби масової інформації. Вони створюють принципово нове середовище перебування сучасної людини – своєрідний інформаційний моносвіт, особливу «інфосферу», наділену рисами глобальності. Реальність постає єдиним безкінечним текстом, а життєвий світ людини – світом, створеним інформацією. Як пристосовується людина до такого світу, які зміни він привносить у людську природу? Ці питання все більш непокоять дослідників. Окреслити найсуттєвіші зміни людської природи в умовах інформаційного суспільства має на меті й автор статті.

Про інформаційне суспільство і його вплив на людину написано немало. Під різними кутами зору проблему досліджували З. Бауман, Т.-Х. Еріксен, М. Кастельс, Н. Луман, М. Маклюєн, А. Машталер, Е. Морен, Н. Митронова, У. Тоффлер і багато інших. Однак, на думку автора, сучасна антропологія досить часто переносить акцент із розгляду людини, якою вона є, на людину, якою вона може чи має бути. Отож не дивно, що вектори філософських досліджень спрямовуються до «пост», «мета», «транс» чи «над»-людини. Проте образ людини майбутнього багато в чому визначається її теперішнім.

Перш ніж міркувати про еволюцію людини в умовах інформаційного суспільства, варто визначитись із вихідним розумінням терміна «природа людини». Справа в тому, що у філософській літературі часто вживають два паралельних поняття: природа людини і її сутність. Інколи ці терміни розмежовують, говорячи, що за своєю природою людина є біосоціальною істотою, а за сутністю – соціальною. А іноді їх наближують за змістом, розрізняючи переважно в акцентах. Тоді природа людини висвітлюється в подвійному сенсі: як натура, тобто біологічна фактура, а також як сутність людини – щось головне, визначальне в цій натурі. Тобто, ідеться про те, що стосовно людини не потрібно розривати поняття «природа» і «сутність» так, аби перше стосувалось тільки біології людини, а друге – тільки її соціального виміру. «Людина – це природня, природня й водночас надприродна істота, вона змушена харчуватися із джерела живої фізичної природи, але вона народжена культурою і її характерною відмінністю є культура, мислення й свідомість», – пише французький дослідник Едгар Морен [5, с. 38]. Він переконаний, що виникнення культури зумовлене біологією людини й культура є ключем до розуміння людської природи. У суто антропологічному сенсі людська природа окремого індивіда від самого початку є культурно оформленою. Упродовж тривалого доведення людського індивіда до його антропологічної довершеності (як в онтогенезі, так і у філогенезі) культура органічно

вростає в природну тілесність людини, упредметнюється в ній і входить у її натуру. У чистому вигляді в людини немає нічого «неокультуреного», починаючи з її тілесності й закінчуючи ментально-емоційним змістом. Наша «природа» формується в результаті розвитку людини в специфічній історичній культурі, зумовлюється тими змінами, які там відбуваються. Отже, як змінюється культура і як ці зміни позначаються на природі людини?

Відомий канадський дослідник М. Маклюєн запропонував аналіз культурного розвитку людства, виділивши в ньому чотири епохи: ера племінних спільнот, ера освіти, ера друкування книг та ера електронних засобів комунікації. М. Маклюєн переконує, що перехід від однієї ери до іншої відбувається тоді, коли технології комунікації досягають певного рівня розвитку. Вирішальними нововведеннями, що вплинули на спосіб життя людини, на думку вченого, є фонетичний алфавіт, преса й телеграф. Саме ці досягнення зумовили зміну способу передавання інформації, а разом із ним і людської природи.

Носієм інформації в європейській культурі традиційно була книга. Інформація, яку вона поширювала, була писемною. Текст книги, оснований на лінійному письмі, є логічно послідовним, чітко впорядкованим, концептуально цілісним – твердим («що написано пером, не вырубиш топором»). Логіка і структура друкованого тексту сформувала й особливий тип культури, який вирізнявся пануванням системної лінійності. «Друкований текст навчив людей організовувати всі інші види власної діяльності на основі принципу систематичної лінійності» [4, с. 248]. Саме завдячуючи цьому принципові, людству вдалось усього за кілька століть здійснити колосальний науково-технічний поступ і перейти з епохи Середньовіччя в Новий час. Є підстави вважати, що книга стала своєрідним інструментом формування раціонального мислення. Саме культура книги, уважає М. Маклюєн, дала змогу систематично використовувати принцип сегментації, у результаті чого з'явилося «прикладне» знання, а за ним і практичні технології. Прикметно, що не тільки пізнання, а й усе життя вибудовувалось у координатах причинно-наслідкових зв'язків: кожна подія породжувалась попередньою та зумовлювала наступну. З. Бауман порівнював життя людини в такому світі з паломництвом, так як паломники завжди знаходили тверду опору в стійкості світу, яким мандрували. «Світ паломників ... повинен бути впорядкованим, детермінованим, передбачуваним, надійним, крім того, він має бути таким світом, де сліди добре відбиваються, так що пройдені маршрути і записи про них залишаються в цілісності й надійності» [1].

Досягнення науково-технічного прогресу спричинили появу іншого світу – мінливого, швидкоплинного, «рідинного». На зміну вербальним способам передавання інформації приходять аудіовізуальні. Застосування електронних засобів масової комунікації, особливо телебачення, комп'ютерів, замінює матеріальні носії текстів – вони не лише писемні, а й «екранні». На зміну «книжковій» культурі приходить «екранна». Лінійне письмо (лінійний текст) поступається місцем системі екранних зображень. Можливості комунікації, обмежені в попередній культурі простором і часом, значно розширюються. Сучаснику, замість паломництва, що потребує фізичних і моральних зусиль, пропонується туристична подорож, під час якої він може отримати найрізноманітніші, але розрізнені та поверхові враження. Сучасна людина по-новому сприймає, пізнає, розуміє світ, який суттєво і швидко змінює і в якому так само швидко змінюється вона сама. І темпи цих

змін прискорюються. У «доінформаційну епоху» індивід, котрий мислить і відчуває, змінювався повільно, причому настільки повільно, що здавалось, що «всі зміни (пов'язані, наприклад, із вихованням, освітою, становленням особистості, посиленням і згасанням прагнень та емоцій тощо) відбувалися з одним і тим самим суб'єктом, який зберігав самототожність». Але якщо зміни відбуваються занадто швидко і швидкість їх невинно зростає, то прискорюються зміни й людської особистості, а «Я», котре видавалося субстанційним, у цьому швидкому потоці змін виявляє свою функціональну природу. К. Ясперс, називаючи сучасну епоху «століттям техніки», пише: «Лише в масштабі світової історії стає зрозумілим, які глибокі зміни, підготовлені протягом двох останніх століть, відбулися в наш час; зміни, які за своїми наслідками незрівнянні ні з чим, що нам відомо з історії минулих п'яти тисячоліть» [9, с. 99]. Світ змінюється, а разом із ним змінюється й сама людина. Ці зміни відбуваються в різних сферах і на різних рівнях існування людини – фізіологічному, психологічному, соціальному. Еволюція триває.

Людину інформаційної епохи Ж. Бодріяр порівнював з Протеем – героєм грецької міфології, який завжди, як тільки наштотхувався на якусь перешкоду, змінював власну форму. Сучасна людина чимось на нього схожа: адаптуючись до обставин, вона змушена змінювати місце проживання, роботу, сім'ю, навіть власну зовнішність. З. Бауман наголошує на явищі постійної трансгресії людини, індивідуальності, «... яка може існувати лише у вигляді незакінченого проекту». Цьому повсякчас сприяє невинний потік інформації, перетворюючи сучасну людину в «ретранслятора повідомлень», «інтерактивну істоту», що «реагує», «гіперактивну особистість» тощо. Сучасний формат засобів масової комунікації пропонує інформацію у вигляді коротких модульних спалахів – новин, фрагментів фільмів, передач, що постійно перериваються рекламою. Ці модульні спалахи інформації мають короткотривалу, мозаїчну форму. Усе це не піддається класифікації, тому що суспільна думка та наукова рефлексія не встигають осмислювати все нові виклики і явища в просторі культури. Тобто, інформаційні потоки мають текучу, розрізнену форму, що не дає змоги вчасно й ґрунтовно операционалізувати категоріальну базу цих явищ, а отже, і правильно прогнозувати перспективи їхнього подальшого розвитку. Споживачі інформації не можуть запозичувати готові моделі реальності, а вимушені самі конструювати їх. Такий спосіб споживання інформації формує специфічне її сприйняття – «зепінг», коли шляхом безупинного перемикавання каналів TV (або Інтернету) утворюється новий образ, що складається з уривків інформації та уламків вражень. Такий образ не потребує підключення уявлення, рефлексії; за такого сприйняття весь час відбувається «перезавантаження» інформації, коли спершу побачене практично без часового розриву втрачає своє значення, тобто застаріває. Т.Х. Еріксен, досліджуючи вплив інформаційного суспільства на людину, наголошує на «тиранії моменту», коли безперервний потік інформації заповнює все життя, перетворюючи його в серію перезавантажених епізодів без «до» та «після» [8, с. 179]. Віртуальна культура надає безмежні можливості конструювання як ігрової діяльності, так і самої людини завдяки мінливості, багатозначності, симуляції. Довільний вибір будь-якого комплексу параметрів розширює ментальну топологію людини. Особистість презентує себе в якості свого персонажу у віртуальному світі, а віртуальна культура стає загальною соціокультурною практикою суб'єкта, породжуючи множинність соціокультурних світів і моделей суб'єктивності. Відбувається своєрідна модифікація людської свідомості, що змінює психологічні якості особистості. Індивідуальна свідомість, потрапляючи в інформаційний світ, виявляється неначе в залі кривих дзеркал, стіни, підлога і стеля якої відображають один одного й зовнішні впливи настільки химерно, нескінченно та різноманітно, що позбавляють

спостерігача почуття реальності. Людина починає співвідносити себе вже не з реальністю, а переважно (і в цьому полягає якісна відмінність інформаційного світу від звичайної ситуації) з домінуючими в її оточенні думками про цю реальність. Тобто, життєвий світ людини перетворюється в гіперреальність, своєрідну поверховість симулякрів, що демонструють гру в реальність і створюють віртуальний світ із властивою йому ризоматичністю, театралізацією, ігровою іронічністю. Сучасні дослідники фіксують появу «синдрому Трумена» чи «синдрому ХХІ ст.», пов'язуючи його з уявленнями людини про те, що вона, подібно головному героєві фільму Пітера Віра «Шоу Трумена», грає роль у світовому реаліті-шоу, де все її оточення – це актори й декорації, а події, що відбуваються, кимось вигадані. Життя перетворюється в калейдоскоп образів, набір ролей, ініційованих свідомістю людини під впливом мас-медіа. Власне, нові інформаційно-комунікативні технології кардинально перетворюють реалії буття сучасної людини, а прискорені темпи соціокультурних змін ускладнюють можливість адекватної адаптації та їх усвідомлення. Таку суперечливість життя в епоху невизначеності З. Бауман виражає за допомогою метафори «рідинна сучасність», що означає пластичний, звільнений від будь-яких бар'єрів світ, який порівнюється з рідиною, яка, на відміну від твердих тіл, легко набирає форму, але неспроможна її зберегти. Зокрема, атрибутами світу проголошуються пластичність, усепроникність, швидкоплинність, рідинність, що є надзвичайно складними для розуміння, а тому проривають межі будь-якого контролю. Тому постсучасність у своїй прискореній мінливості й виявляється рідинною сучасністю, незрозумілою та некерованою. Мобільність орієнтації, новий спосіб засвоєння швидкоплинного середовища стають для людини важливим аспектом її існування й, можливо, питанням її виживання. Особистість нового типу повинна бути інформаційно адаптованою, включеною до інформаційних процесів, адекватно сприймати інформацію та налаштовуватись на ефективне її використання у своїй діяльності. Крім того, близько 80% інформації (принаймні так вважає А. Бергер) сучасна людина отримує за допомогою зору. Це безпосередньо позначається на особливостях мислення – свідомість у цій ситуації спирається більшою мірою на емоційне, а не інтелектуальне осягнення ідеї, а «домінування логічного мислення замінюється домінуванням мислення емоційно-міфологічного» [2, с. 58]. На трансформаційні процеси свідомості вчені звернули увагу наприкінці минулого століття. Досліджуючи соціодинаміку культури, А. Моль звернув увагу на те, що «екран понять», наданий людині сучасною культурою для проєкції власного сприйняття зовнішнього світу, нагадує «пучок волокон», з'єднаних довільно. Постійний тиск неупорядкованої інформації на свідомість людини призводить до її «розщеплення». Таку свідомість Е. Тоффлер називає «кліповою» (англійське слово «clip», від якого походить назва, означає вирізку (з газети), уривок (із фільму), відрізок). У роботі «Третя хвиля» філософ зазначає, що кліпова свідомість «стає основною формою сприйняття дійсності ... і єдино можливим рішенням стає збирати світ наосліп, особливо найзавнішні його черепки» [7, с. 356]. Кліпова свідомість є своєрідною захисною реакцією організму на шквал розрізненої інформації, що повсякчас тисне на людину. Під цим тиском формується «кліпове мислення» – мислення миттєвого сприйняття, сприйняття «тут і тепер», що характеризується фрагментарністю інформаційного потоку, алогічністю, відсутністю цілісної картини сприйняття оточення. Через те що процес осмислення інформаційного простору стає все більш обтяжливим, людина фокусує свою увагу на зовнішній стороні подій, на «обкладинці», формі, а не на сутності. Сучасна людина в процесі сприйняття інформації не налаштовується на «хвилю автора», а сприймає її за допомогою різних технічних прийомів: відстежити «теги», зафіксувати «лін-

ки», урахувати «лайки». Та й сама мова користувача Інтернету суттєво відрізняється від традиційної української (чи то російської) мови. Сьогодні вже створено спеціальні словники, де, крім аббревіатур і специфічного сленгу, розміщується й список спеціальних символів (так званих «смайликів»), що відображають психічний стан людини. Досить широкого розповсюдження в мережі набуло також використання акронімів – своєрідних символічних скорочень цілих фраз і речень (напр., pls – please (будь ласка). До того ж багато акронімів записується без голосних букв. Якщо звернути увагу на саму мову, а не форму її подання, то можна побачити, що вона з роками набула таких ознак, як стислість, розірваність висловлювань, відсутність чітких, структурованих, закінчених діалогів чи смислових одиниць. Діалог в Інтернеті нагадує своєрідний «смісловий вінегрет», який зазвичай пов'язували з дитячим спілкуванням і вважали наслідком синкретичного й паралоїчного мислення. Мовленнєві трансформації вплинули на мислення людини, адже ці два процеси тісно між собою пов'язані. Іще Ф. де Сосюр, досліджуючи зв'язок мови з мисленням, зауважував: «Мову можна порівняти з аркушем паперу. Думка – це її лицева сторона, а звук – зворотна; не можна розрізати лицеву сторону, не розрізавши й зворотну. Так і в мові не можна відокремити ні думку від звуку, ні звук від думки; цього можна досягти лише шляхом абстракції» [6, с. 145]. Понятійне мислення перестало відігравати вирішальну роль у сучасному світі. Лінійне, бінарне мислення замінюється нелінійним. Нині людина все частіше мислить яскравими образами, брендами, рекламними текстами, не маючи цілісної картини. Емоційний образ, зафіксований зором, схоплюється свідомістю краще та легше, а сам процес не потребує особливого інтелектуального напруження. Аналізуючи цей процес міфологізації свідомості в інформаційну епоху, П. Бергер і Т. Луман доходять висновку, що в «мережевому середовищі» схеми типізації, які впорядковують контакти людини в повсякденному спілкуванні, утрачають індивідуальний зміст. Межі типізації, яка набуває анонімності, гранично розширюються й наділяються при цьому міфологічним змістом. Анонімність породжує вигадку, яка втілюється в «аватарах» – іменах-масках, які надають людині можливість набувати нової самоідентичності, відмовляючись від даних природою статі, віку, раси, етнічності й здобутих у культурі ціннісної системи моделей соціальної взаємодії, професії, захоплень [2, с. 59].

Інтернет породив не тільки нові форми спілкування, а й своєрідні «віртуальні спільноти», які часто переносять сленгові вирази в реальне життя. Отже, вплив Інтернету відчувають не тільки його користувачі, а й культура загалом.

Процес адаптації людини до нових умов існування відбувається й на зміні мовних метафор: коли люди винайшли механічні годинники, то щодо себе почали говорити, що їхній мозок працює «як годинник». Сьогодні все частіше доводиться чути, що він працює «як комп'ютер». Утім зміни відбуваються на багато глибшому рівні, ніж мовні метафори. Інститут фізики НАН України (відділ молекулярної фотоелектроніки) й Український інститут екології людини впродовж багатьох років проводили різні дослідження стосовно впливу комп'ютерів на організм людини. Аналіз отриманих даних засвідчує, що вже після 30-хвилинної роботи за комп'ютером відбуваються значні зміни в біоенергетиці людини: зниження загальної біоенергетики коливається в межах 20–50%. Найбільш значного впливу зазнає нервова система користувача ПК, зокрема судини головного мозку (30–40%), а також шийний сегмент симпатичної нервової системи (25–35%) [3]. Ці та інші зміни, що відбуваються в організмі людини під впливом інформаційних технологій, позначаються й на її біологічній природі. Ще донедавна серед філософів і науковців домінувала думка про те, що відтоді, коли наші предки від пристосування своєї тілесної природи до кожної суттєвої зміни довкілля перейшли до перетворення

навколишнього світу шляхом застосування техніки, їх біологічна еволюція припинилась. Однак сьогодні такі висновки не є домінуючими. Учені все частіше схиляються до думки, що в певних формах біологічна природа людини змінюється. Серед напрямів еволюції найчастіше виділяють такі:

- «акселерацію» – людство поступово «росте». Якщо 50 років тому середній зріст людини був 160 сантиметрів, то зараз на 5 сантиметрів більше. Приблизно на кілограм збільшилась і середня маса людського тіла. У підлітків зміни ще більш помітні: сучасний підліток на 3–5 сантиметрів вищий, ніж його одноліток 1930-х років;
- «брахікефалізацію» – розширення голови, що засвідчує збільшення випадків появи людей зі сферичним черепом, хоч це й не стосується зміни обличчя;
- «граціалізацію» – стоншення черепної коробки;
- удосконалення мозку: збільшення швидкості реакцій, зростання стресостійкості тощо.

Ці напрями еволюції переважно стосуються мозку людини та безпосередньо залежать від зростання інформаційного потоку, а значить, і його тиску на людину. Можливо, відбуваються й інші еволюційні зміни в організмі людини, особливо за рахунок екологічних факторів, які згубно впливають на здоров'я людей, як-то: забруднення води, ґрунту й атмосфери, теплове й радіаційне забруднення, електромагнітне випромінювання тощо. Однак повну картину еволюції сучасної людини в умовах інформаційного суспільства можна скласти лише після довготривалих, масштабних і ретельних досліджень.

Швидкий розвиток інформаційних технологій другої половини ХХ ст. призвів не лише до змін засобів комунікації, а й до виникнення нових видів розумової діяльності. Унаслідок збільшення хаотичного потоку інформації людям доводиться трансформувати свої когнітивні стратегії і встигати обробляти більшу кількість інформації за коротший проміжок часу. Під тиском інформаційного потоку змінюється свідомість людини, її мова, процес мислення. Змінюється й біологічна природа людини: відбувається стоншення черепної коробки, її розширення, удосконалення мозку. Однак до цього часу не визначено обсяг і характер змін, привнесених у людську природу інформаційним суспільством, не з'ясовано всі особливості й напрями еволюції сучасної людини, не встановлено критерії еволюції. І таких проблемних аспектів багато. Вони потребують подальших комплексних досліджень і наукового прогнозування.

Література

1. Бауман З. От паломника к туристу / З. Бауман // Социологический журнал. – 1995. – № 4. – С. 133–154. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://jour.isras.ru/index.php/socjour/article/viewFile/218/219>.
2. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; пер. Е. Руткевич. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
3. Влияние компьютера на биоэнергетику организма [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://uiec.org.ua/ru/magnitnaya-ekologiya/issledovaniya-zaschityi-organizma-detey.html>.
4. Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего / М. Маклюэн ; пер. с англ. А. Юдина. – М. : Фонд «Мир» ; Академический Проект, 2005. – 496 с.
5. Морен Э. К пропасти? / Э. Морен ; пер. с франц. Г. Наумовой. – СПб. : Алетея, 2011. – 136 с.
6. Соссюр де Ф. Труды по языкознанию / Ф. де Соссюр ; пер. с франц. под ред. А.А. Холодовича. – М. : Прогресс, 1977. – 696 с.
7. Тоффлер Е. Третья волна / Е. Тоффлер ; пер. с англ. А. Евса. – К. : Вид. дім «Всесвіт», 2000. – 452 с.
8. Эриксен Т.Х. Тирания момента. Время эпохи информации / Т.Х. Эриксен ; пер. с норвеж. Е.С. Рачинской, М.Э. Кубки, А.К. Юченковой и др. – М. : Весь Мир, 2003. – 208 с.
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории : сборник / К. Ясперс ; пер. с нем. ; вступ. ст. П.П. Гайдено, коммент. В.Н. Катасонова. – 2-е изд. – М. : Республика, 1994. – 527 с.

Анотація

Грищенко Н. В. Homo informaticus: еволюція людини в умовах інформаційного суспільства. – Стаття.

У статті аналізуються найсуттєвіші зміни людської природи, викликані швидким розвитком інформаційних технологій і появою віртуальної реальності. Акцент зроблено на взаємній зумовленості змін: змінюючи культуру, людина змінюється сама. Адаптуючись до нових умов існування, люди змушені трансформувати свої когнітивні стратегії й встигати обробляти більшу кількість інформації за короткий проміжок часу. Лінійне, бінарне мислення замінюється нелінійним. Сьогодні людина все частіше мислить яскравими образами, брендами, рекламними текстами, не маючи цілісної картини. Під тиском інформаційного потоку змінюється свідомість людини, її мова, процес мислення, психологічні якості особистості. Але зміни відбуваються не тільки на психологічному та соціальному рівнях. Ці зміни значно глибші й торкаються біологічної природи людини. Окреслено найсуттєвіші напрями еволюції людської фактури, як-то: стоншення черепної коробки, її розширення, удосконалення мозку. На підставі аналізу змін у житті людини визначено й напрями змін її комплексної природи.

Ключові слова: інформатизація, людина інформаційного суспільства, природа людини, еволюція.

Аннотация

Грищенко Н. В. Homo informaticus: эволюция человека в условиях информационного общества. – Статья.

В статье анализируются наиболее существенные изменения природы человека, обусловленные стремительным развитием информационных технологий и виртуализацией социально-информационного пространства. Акцент делается на взаимной обусловленности изменений: изменяя культуру, человек изменяется сам. Адаптируясь к новым условиям существования, человек вынужден трансформировать свои когнитивные стратегии и успевать обрабатывать все возрастающие потоки информации. Линейное, бинарное мышление вытесняется нелинейным. Современный человек все чаще

мыслит красочными образами, брендами, рекламными текстами, не имея целостной картины. Под давлением информационного потока изменяется сознание человека, его речь, процесс мышления, психологические качества личности. Но изменения происходят не только на психологическом и социальном уровнях. Данные изменения гораздо глубже и касаются биологической природы человека. Проанализированы некоторые направления эволюции человеческой фактуры, такие как утоньшение черепной коробки, её расширение, усовершенствование мозга. На основании анализа изменений, происходящих в культуре, определены и изменения комплексной природы человека.

Ключевые слова: информатизация, человек информационного общества, природа человека, эволюция.

Summary

Grishchenko N. V. Homo informaticus: the evolution of man in the conditions of information society. – Article.

The article analyzes the most significant change in the nature of man, due to the rapid development of information technology and virtualization socially-information space. The emphasis is on the interdependence of change: changing culture, man changes himself. Adapting to new conditions of existence, man has to transform his or her cognitive strategy and time to handle the increasing flow of information. Linear, binary thinking is displaced in a nonlinear fashion. Modern man often thinks colorful images, brands, advertising texts without having the complete picture. Under pressure information flow changes consciousness of the person, his speech, thought process, psychological qualities of personality. But changes are happening not only on psychological and social levels. These changes are much deeper and relate to the biological nature of man. The article analyzes some trends of the evolution of human textures, such as purified of the cranium, expansion, improvement of the brain. Based on the analysis of changes in the culture, defined and complex changes of human nature.

Keywords: informatization, person of an information society, human nature, evolution.

УДК 280 2

І. П. Гудима
кандидат філософських наук,
професор кафедри філософії

Черкаського державного технологічного університету

ПРОМИСЕЛ БОЖИЙ І ЧУДО ЯК ЕЛЕМЕНТИ ТЕОЛОГІЧНИХ ВИТЛУМАЧЕНЬ РЕЛІГІЙНОЇ КАРТИНИ СВІТУ

В історії релігійно-філософської думки спостерігалися численні підходи до визначення змісту відносин «Бог-світ», а відтак накопичувалися його різноманітні характеристики. Можливість існування широкого спектру концептуалізацій відношення між Богом і світом та між Богом і людиною криється насамперед у складності цього важливого питання богопізнання. Посилання на існування зносин між Богом і його творінням та їх специфічне осмислення, у свою чергу, є базисною, принциповою передумовою всього того, що, зрештою, буде говоритися про чудо як спосіб самовиявлення божественного. Це є те основоположне релігійне відношення, осмислення якого зумовлює специфіку існування ідеї чуда й через яке надалі здійснюється його (чуда) апроксимація, тобто більш-менш конкретне вираження. Важливість і актуальність обраної теми звідси зумовлюється тим, що, незважаючи на велику зацікавленість сучасних дослідників релігійною проблематикою, елементами та феноменами релігії, саме віра в промисел Божий і чудо, а особливо окремі оновленські тенденції, покликані оновити таку віру, не стали об'єктом спеціальної уваги науковців.

Поміж праць, якими послуговувався автор і які дали йому змогу визначитись щодо тих пізнавальних прийомів і принципів організації дослідження, які б сприяли ефективному й адекватному вивченню названої вище наукової проблеми, варто виокремити роботи закордонних і вітчизняних учених і мислителів: Алвіна Платтінгі, Чарльза Хаммеля, Арнольда Грюнбаума, Ієна Барбура, Сергія Аверінцева, Дмитра Угриновича, Юрія Кімєльова, Григорія Габінського, Анатолія Колодного та інших. І все ж у сучасній вітчизняній релігієзнавчій і філософській літературі спостерігається брак досліджень, присвячених вивченню особливостей витлумачення сучасними теологами віри в чудо, хоча за кордоном цій темі присвячена сила силенна як спеціальних богословських праць, так і досліджень світських науковців. Відтак своє завдання автор убаचाє в спробі виповнення тієї прогалини, яка утворилася у сфері вітчизняного студіювання позначеної теми, а також у вивченні тих прийомів і способів аргументації, що їх використовують сучасні теологи в теоретичному виправданні й обґрунтуванні віри в промисел Божий і чудо.

Загалом же релігійний світогляд як особливий спосіб усвідомлення та інтерпретації світу відкриває перспективу на Абсолютне Буття. Адже все конечно суще, будучи індиферентним щодо буття і здатним як бути, так і не бути, у своїй контингентності передбачає необхідне буття, що виключає небуття. Однак віруючий, будучи націленим на абсолютне буття, має справу також зі світом, його речами, процесами та явищами. Тому в системі релігійного світогляду значна роль належить релігійній картині світу.

Одним із найважливіших елементів релігійного світооруміння є думка про безумовне підпорядкування світу природного надприродному. Історично трансформація давніх релігійних комплексів у більш-менш розвинені релігійні системи, де їх нерівноправні складові зводились в ієрархічну структуру на основі певного підпорядковуючого принципу, зрештою, зумовила те, що структуро-організуючим чинником, який спричинював підпорядкування та взаємозв'язок решти елементів, став культ могутніх богів [1, с. 49]. Відправний пункт релігійної картини світу – розчленування буття на чуттєве, мінливе, плінне та вищий, надприродний, його початок – у релігійній свідомості органічно пов'язується з ідеєю Бога, «у символічному образі якого

була сконцентрована вся квінтесенція світу надприродних сил» [1, с. 50].

Такого роду концептуалізації в найбільш теоретично опрацьованому вигляді представлено в християнській теології. Більшість християнських ідеологів, попри всю їх різноманітну конфесійну належність, загалом без особливих розходжень усвідомлюють участь Бога в справах світу й людини. У коментарях богословів поступовий розвиток світобудови, її еволюція виступають як два когерентні процеси – звичайні природні зміни, передбачені Богом, які є розгортанням його загальної провіденціальної діяльності, і прямі вольові акти творчої участі Бога у світовому процесі, які називають особливим провідінням. Положення про безперестанну взаємодію Бога зі світом богослови здебільшого зводять до підтримуючого й такого, що зберігає його впливи на світ. Вони знаходять себе в дії законів природи, які усвідомлюються як об'єктивація всеохопної та всебічної волі Бога в дії; лише на поворотних моментах буття світу або ж у випадках узагалі незбагнених упорядкованість і регламентованість світових процесів можуть бути несподівано змінені каузальною взаємодією Бога зі світом у чуді тільки через те, що Бог воліє бачити світ іншим. Отже, розвиток світу, його поступові прогресивні зміни богословами усвідомлюються як чергування природного розвитку світу, згідно з покладеними Богом законами, і прямі творчі акти божественного, яке змінює події або ж послідовності подій через власні несподівані рішення.

Промисел Божий підтверджує, вичерпує та виявляє себе в чуді. Сама ідея промислу Божого рівнозначна ідеї чуда, тобто здійсненню неможливого. Чудо є доведенням і підтвердженням промислу, адже сам промисел, за словами Людвіга Фейєрбаха, є вірою в могутність, що підпорядковує все власній силі, супротив якої будь-яка воля світу – ніца [2, с. 132]. Позаяк саме провідіння діє всупереч законам природи, бо для нього остання – лише іграшка в руках надприродної всемогутності. Коли ж боготворчість найбільш повно показує й доводить себе в чуді, то винятково значущим його виявом, прецедентом і надприродною парадигмою інших справ Божих є найбільше чудо з чудес – творіння з нічого. Отже, є підстави вести мову про те, що промисел, чудо та найперше чудо як початок усіх подальших чудотворень є поняттями одного релігійного плану; з формально-логічного погляду вони, звичайно, не тотожні, хоча й тісно пов'язані між собою. Їх спільне призначення виявляє себе в тому, що всі вони рівною мірою свідчать і вказують на єдиного Промислителя й Чудотворця, що будь-який надприродний задум об'єктивує власною волею, – Бога.

Згідно зі змістом повчань богословів усіх християнських віросповідань, створений у прадавні часи світ, по-лишений сам на себе, підпадає під небезпеку онтологічної нерівноваги та повернення в небуття, тому він і потребує щомиттєвої божественної охорони й скеровування, тобто виявів промислу Божого. «Світ здобув самотність, однак вона спирається на ніщо, на безодню небуття, котра лише прикрита софійним буттям, але завжди глибочить, загрожуючи, якщо не самому буттю, то в будь-якому випадку повноті його», – твердить православний богослов Сергій Булгаков [3, с. 7]. Тому значна частина змісту Священних канонічних структур присвячена тлумаченню природи й характеру такого Бога, котрий активно виявляє себе в світі, людській історії та подіях індивідуального життя віруючих, тобто в діяльності, покликаній усталити онтологічну рівновагу світу.

У цьому сенсі зрозумілою й аргументованою є думка протестантського теолога К. Штанге, який доводить, що саме поєднання понять «творіння» та «промисел» із поняттям «чудо» дає змогу здобути для останнього достатнє релігійне розуміння і зміст. Він переконаний, що конститувальна ознака поняття «чудо», яка виражає внутрішню природу чуда, буде встановлена тільки тоді, коли ми зв'яжемо останнє з діянням Бога [4, с. 87]. Більше того, низка богословів, незалежно від конфесійної спрямованості їхніх переконань, однаково наголошує на неприпустимості абстрактного розуміння справ Божих, зокрема чуда. Бо коли божественний промисел невимимий і непомітний, коли відсутні будь-які ознаки буття Бога, то й віра в нього стає позірною та нежиттєздатною, а цього релігійні ідеологи припустити не можуть. Сучасний англійський теолог Артур Пікок, зіставляючи зміст поняття «творіння» з тлумаченнями інших видів божественної діяльності, також застерігає від надто умовляючих підходів в оцінках загального промислу та чуда й наполягає на необхідності врахування конкретно-історичного (звичайно в релігійному сенсі) наповнення відповідних понять, без якого вони залишатимуться беззмстовними та некорисними ані для теології, ані для практики повсякденного життя віруючих [5, с. 156]. Католицький кардинал Вальтер Каспер визнає ті проблеми, що виникають перед теологами за умови надто спіритуалізованого й деміфологізованого тлумачення діянь Божих у світі. Перший і найголовніший недолік названого розуміння полягає, згідно з В. Каспером, у тому, що за подібних обставин втрачається конкретика, характерна для біблійного чуда, а сама віра в чудо може, урешті-решт, перетворитися на велику ілюзію церкви [6, с. 109].

У найбільш цілісному та завершеному вигляді ця сукупність ідей відтворена в християнському світорозумінні. У життєдіяльності саме християн віра в чудеса відігравала виняткову роль, уявлення про чудо посідало значне місце в масовій релігійній свідомості, проблема чуда перебувала виключно на домінуючих позиціях студій християнських теологів і філософів.

Сама можливість чудес виправдовується й обґрунтовується богословами через посилання на Біблійну сентенцію: «Чи для Господа є річ занадто трудна?» (Буття 18:14). Теоретичні ж рефлексії чуда та його подальші концептуалізації відбуваються на рівні теологічного й релігійного-філософського осмислення викладених вище положень, однак не виходячи за межі їх віронавчального розуміння. Згідно з ученнями богословів, різноманітні види божественного промислу поширюються на все існуюче у світі – на світ невидимий і видимий, на величні події світобудови та на окремі вияви життєдіяльності, на людство загалом і на кожну конкретну особу. Згідно з думкою Отців і вчителів Церкви, світ і людство в ньому існують виключно завдяки безперестанній турботі Бога. Отже, про промисел Божий у релігії йдеться тоді, коли ми уявляємо Бога, що наділяє існуванням події або ж послідовності подій, які б не набули власного буття жодним іншим чином, окрім як за участі Бога. Коли ж ці події відзначені несподіваністю, непередбачуваністю, примітні сприятливим для життєдіяльності, вдачі окремих людей характером, йдеться про адресний вплив Бога на конкретні ланки світобудови в чуді. Лейтмотив усіх апологетичних міркувань щодо дії надзвичайного промислу подається в поглядах на нього як на причину подій, несумісних зі звичайними закономірностями, що спостерігаються в природі [7, с. 117].

Спроби знайти чіткі ознаки для дистинкції понять «загальний промисел» і «особливий промисел» є характерними для богословських дискусій у різні періоди історії християнства. Оскільки ж для відповідних слів серед богословів до цього часу не знайдено усталеного значення, то існує потреба, наскільки це є можливим, конкретизувати основні смисли, через які релігійні інтелектуали виражають своє розуміння дієвості Бога у світі. Розходження в розумінні Божого промислу здебільшого центруються навколо питання: якою мірою Бог діє, так би мовити, «звичайним» чином

і де він несподівано втручається в природний хід історії, діючи всупереч її законам? Саме ж розгортання ідеологами релігії традиційних віронавчальних положень дає змогу виразно передати Божий промисел як картину поступових прогресивних змін у світі, джерелом яких є чергування звичайної течії природних процесів, згідно з їхніми внутрішніми властивостями, визначеними раніше Богом, і чудесними актами прямої участі Бога в подіях світу так, що останні несподівано по-новому організуються та переорієнтовуються згідно з його несподіваними рішеннями. Щоправда, низка ознак, пропонована протестантським теологом Джоном Колінзом, дає, зрештою, змогу теологічним чином виразно передати образ Бога, котрий постійно творить через природні процеси й інколи все ж удається до несподіваних приголомшливих дій, покликаних прямо та наочно продемонструвати людству істотне в його божественних задумах.

Загальний промисел. «Бог створив світ із нічого та наділив елементи творіння «природними властивостями». Він підтримує їх буття і здатність взаємодіяти з іншими чинниками, виступаючи, отже, у ролі причини або наслідку».

Надприродність (чудо). «Бог безперешкодно «вводить» у природні причиново-наслідкові зв'язки нові елементи. Наприклад, він може «ввести» у світ зовсім нову річ за допомогою творення; він може виступити безпосередньою причиною тієї або іншої події; він може примусити предмети і явища функціонувати всупереч їхнім природним властивостям; він може впорядкувати деякі розрізнені явища – усе в ім'я здійснення своїх намірів» [8, с. 205–206].

Нинішнім богословським інтерпретаціям релігійної картини світу та її елементам, у тому числі й ідеї чуда, характерні оновленські тенденції. Дискусії, що тривають в академічних колах щодо структури Всесвіту, змушують окремих богословів, котрі воліють надати інтелектуальній респектабельності своїм концептуалізаціям, переосмислювати свої попередні погляди та коригувати їх відповідно до культурних чинників сьогодення. Узагальнюючи теоретично виправдані й обґрунтовані та практично перевірені здобутки сучасного природознавства, також як і їх нинішню філософську оцінку, низка авторів справедливо наголошує на тому, що, на відміну від безроздільного панування ідей лінійного детермінізму, притаманних культурній ситуації попередньої епохи, сучасна культура характеризується активною асиміляцією ідей детермінізму нелінійного типу [9, с. 512].

Представлена сучасними науковцями онтологічна реальність, яка виявляє себе в базисній номології (фундаментальних закономірностях) і фактах дійсності, є такою, що згодом закрита для зовнішніх впливів і не потребує зовнішніх каузальних агентів для власних змін і трансформацій, а тому ідейно протистоїть «онтотеологізму європейської культури» [10, с. 158]. У сучасній суспільній свідомості відстежується певна залежність між динамікою відмови від ідей жорсткого детермінізму та інтенсивністю соціокультурних виявів подібних змін. Доволі виразно ця тенденція виявляє себе й у теології. «Нині оточуючий світ уявляється обґрунтовано закритим для зовнішніх причинових втручань, постульованих класичним філософським теїзмом, тобто для ідеї «чуда», як порушення законів природи», – виносить із цієї культурної ситуації свій вердикт один із сучасних протестантських теологів Артур Пікок [11, с. 109].

Оновлення уявлень про участь Бога у справах світобудови, які відбуваються в річці приведення усталених релігійних норм у відповідність із новими реаліями часу, зрештою, знову-таки, призводить до обґрунтування теологами такого Бога, який є творцем первинної форми матерії та її потенцій. Однак природа, твердять вони, наділена Богом свободою й розвивається далі без прямої участі Бога, згідно з покладеними в її основу закономірностями. Бог лише підтримує процеси, наділені ним вихідним творчим імпульсом, тобто здатністю до створення нових форм, у які закладено деривативний творчий початок [11, с. 166].

Нині очевидним виявляється те, що здійснювана сучасними богословами модернізація релігійної картини світу виходить із необхідності її гуманізації та приведення у

відповідність із культурними чинниками сьогодення. І все ж є потреба відзначити, що сучасні видозміни відповідних доктринальних поглядів загалом більшою мірою торкаються видимого їхнього боку, аніж дійсної суті. А сучасні з'ясування істотних і необхідних ознак відповідних понять здебільшого тяжіють до того, аби за будь-яких, навіть найбільш приголомшливих, теологічних новацій усе ж зберегти загальну інваріантність їхнього змісту і його (змісту) відповідність фундаментальним християнським настановам. Промисел Божий і чудо як його окремий випадок у богословських студіях без принципових різночитань нині, як і колись, подано в їх теофанічній перспективі, а саме як вияв Бога, котрий постійно зберігає власну дієву присутність у світі. Ця присутність божественного в царині власного творіння шляхом його збереження та управління ним також, як і через надзвичайні випадки каузальної взаємодії Бога зі світом у чуді, має, за теологічних витлумачень, глибинне доленосне покликання – зберегти вікопомну, усталену Богом онтологічну рівновагу сущого, яке контингентне та не має причини власного буття в самому собі. Саме ця контингентність світу, його тонка онтологічна налагодженість і наявна разом із цим небезпека його повернення в небуття й знімаються промисливістю Божим, учать богослови різних християнських віросповідань. Останнє також без особливих розбіжностей ними подається як два когерентні процеси – звичайні природні процеси як об'єктивації нічим не обмеженої волі Бога в дії та його прямі творчі акти впливу на світобудову в чуді, яке істотно змінює природний лад речей, через нові незбагненні визначення Бога.

Література

1. Васильев Л.С. История религий Востока : [учебное пособие для студентов вузов] / Л.С. Васильев. – 2-е изд., пер. изд. и доп. – М. : Высшая школа, 1988. – 416 с.
2. Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах // Избранные философские произведения : в 2 т. – М., 1955. – Т. 2. – 1955. – 943 с.
3. Прот. Сергей Булгаков. О чудесах Евангельских / прот. Сергей Булгаков. – М. : Русский путь, 1994. – 118 с.
4. Stange C. Naturgesetz und Wunderglaube / C. Stange. – Leipzig, 1914. – S. 175.
5. Пикок А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / А. Пикок ; пер. с англ. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 416 с.
6. Каспер В. Иисус Христос / В. Каспер ; пер. с нем. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 420 с.
7. Малиновский Н. Промысел Божий / Н. Малиновский // О Вере и нравственности по учению православной церкви. – М. : Издание Московской Патриархии, 1991. – С. 116–121.
8. Коллинз К.Дж. Наука и вера. Враги или друзья? / К.Дж. Коллинз ; пер. с англ. – Черкассы : Коллоквиум, 2005. – 560 с.
9. Можейко М.А. Неодетерминизм / М.А. Можейко // Всемирная энциклопедия: Философия XX век / главн. научн. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М. : АСТ ; Минск : Харвест, Современный литератор, 2002. – С. 508–513.
10. Термін В.І. Ярошовця // Ярошовець В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму : [підручник] / В.І. Ярошовець. – К. : Знання України, 2006. – С. 158.
11. Пикок А. От науки к Богу: Новые грани восприятия религии / А. Пикок ; пер. с англ. К. Савельева. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 304 с.

Анотація

Гудима І. П. Промисел Божий і чудо як елементи теологічних витлумачень релігійної картини світу. – Стаття.

У статті вивченню піддається традиційне християнське вчення про чудо, а також спроби сучасних богословів модернізувати це вчення. Автор визначив своєю метою таке: дослідження істотних і необхідних елементів християнської релігійно-теологічної парадигми, а саме: метафізичних положень, моделей і аналогій, символічних узагальнень, а також базових цінностей, які задають спосіб буття ідеї чуда; аналіз провідних релігійно-філософських концептуалізацій відно-

син «Бог-світ» і елементів власне теологічних інтерпретацій символічно-знакової релігійної картини світу, які дають змогу здійснити апроксимацію чуда. Вибір теоретико-методологічних підходів статті зумовлений самим предметом думки й характером поставлених завдань. У статті використовувалися такі методи пізнання: загальнофілософські, спеціальні загальнонаукові й окремо-наукові теоретичні методи. Автор слідував принципам об'єктивності, історизму, застосовував каузальний аналіз і типологічний метод дослідження. Основним результатом опрацювання проблеми став висновок про те, що промисел Божий і чудо як його окремий випадок, відповідно до фундаментальних християнських настанов, без суттєвих різносуджень теологами всіх основних християнських віросповідань виразно витлумачуються в їхній теофанічній перспективі як перманентне виявлення Бога в царині власного творіння.

Ключові слова: Бог, теологія, наука, чудо.

Аннотация

Гудима И. П. Промысел Божий и чудо как элементы теологических истолкований религиозной картины мира. – Статья.

В статье изучению подвергается традиционное христианское учение о чуде, а также попытки современных богословов модернизировать данное учение. Автор определил своей целью следующее: исследование существенных и необходимых элементов христианской религиозно-теологической парадигмы, а именно: метафизических положений, моделей и аналогий, символических обобщений, а также базовых ценностей, задающих способ бытия идеи чуда; анализ ведущих религиозно-философских концептуализаций отношения «Бог-мир» и элементов собственно теологических интерпретаций символически-знаковой религиозной картины мира, которые позволяют осуществить апроксимацию чуда. Выбор теоретико-методологических подходов статьи обусловлен самим предметом мысли и характером поставленных задач. В статье использовались следующие методы познания: общетеологические, специальные общенаучные и отдельно-научные теоретические методы. Автор следовал принципам объективности, историзма, применял каузальный анализ и типологический метод исследования. Основным результатом проработки проблемы стал вывод о том, промысел Божий и чудо как его частный случай, в соответствии с фундаментальными христианскими установками, теологами всех основных христианских вероисповеданий без существенных расхождений отчетливо истолковываются в их теофанической перспективе как перманентное выявление Бога в области собственного творения.

Ключевые слова: Бог, теология, наука, чудо.

Summary

Gudima I. P. Providence of God and the miracle – the elements of the theological interpretations of the religious world view. – Article.

In this paper, the study exposed to the traditional Christian doctrine of the miracle. Also revealed today attempts to modernize the teaching of theologians. The author has identified the following aims: a study of the essential and necessary elements of Christian religious and theological paradigm. The study of its metaphysical propositions, models and analogies, symbolic generalizations, as well as the core values that define the way of being the idea of a miracle. Another challenge is the analysis of major religious and philosophical conceptualizations relationship “God-world” elements and proper theological interpretations of symbolic and iconic religious image of the world. Selection of theoretical and methodological approaches the article caused by the object of thought and nature of the task. The article used the following methods of knowledge: general philosophical, general scientific, special and separate scientific-theoretical methods. The author followed the principle of objectivity, historicism, applied the causal analysis and typological method of research. The main result of the study of the problems was the conclusion of God's providence and miracle in accordance with the fundamental Christian attitudes, the theologians of all major Christian denominations without significant differences clearly interpreted in their divine perspective, as a permanent detection of God in his own creation.

Key words: God, theology, science, miracle.

УДК 130.3

В. И. Дуденюк*кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры философии и всемирной истории
Бердянского государственного педагогического университета***ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА**

Современная культура в поисках своей идентичности пытается пережить и осознать, выразить те острейшие противоречия, которыми богато последнее десятилетие. Мы видим, что всепроникающая глобализация пробуждает интерес к уникальности национальных культур, единое информационное пространство оборачивается высокими пограничными стенами, усиление рациональных начал в культуре принуждает нас вглядываться в далекое прошлое человечества, чтобы найти опору в безусловности и спонтанности мифологии, религии, традиций. Спасаясь от противоречий, общественное сознание ищет новые синкретические формы восприятия мира и примирения с ним.

Внимание обществоведов к исследованию религии объяснимо сегодня не только тенденциями к возрождению традиций, сменой идеологических дискурсов, общим кризисом рациональных установок в культуре, но и имманентными особенностями религии как социального феномена. Для культуролога религия – это зеркало своего времени, отражающее в различных ракурсах те события и проблемы, которые потрясают общество. Религиозное сознание – это живой многоуровневый срез общественной жизни, в котором мы узнаем и аскета, и человека с ружьем, обнаруживаем мистические тайны души и правила устройства государственных институтов.

Желая понять сущность и проявления религиозного сознания, мы должны будем уяснить для себя целый спектр глубоких философских проблем: аспекты взаимопересечения личности и общества, взаимодействия рационального и иррационального, понятие трансцендентного и многие другие вечные истины, без понимания которых философия останется сухой страницей учебника. (В данной связи вспоминаются неукротимые попытки кинематографа экранизировать произведения, передающие переживания мистического опыта. Несмотря на устоявшуюся традицию, предупреждающую об опасностях съемок подобных фильмов, не переводятся художники, желающие заглянуть в потусторонний мир.) Для отечественной философии религия – это не только недра, из которых она возникает, но и загадка (тайна) человеческой души, идеал соборности, перекочевавший сегодня даже в учебники по философии образования, как попытка найти такое сообщество, при котором индивидуальность не подавляется.

Кроме того, в современной культуре отчетливо звучат идеи пессимизма и разочарования. Наука, подвергаящая неустанным сомнениям свои же основания, придумывающая в свое оправдание все новые типы рациональности, не дает человеку ощущения цельности и смысла бытия. Зато религия всегда готова предложить любому человеку утешение и надежду, соединить с надличностными кладями счастья и мужества, терпения и веры. Научные требования неустанной новизны могут способствовать формированию невротического отношения к реальности, тогда как молитвенное повторение прописных истин может дать человеку силу и уверенность.

В философии сложились устойчивые традиции разностороннего изучения религии, начиная от ее сущности и предназначения и доходя до конкретно-исторических реалий. Заметный вклад в исследование религии сделала социологическая школа (М. Вебер, Э. Дюркгейм), которая подчеркивала социальную детерминацию религиозных феноменов. Для философии огромный интерес представляли психоаналитические концепции религии, особенно в плане изучения архетипальных структур (К.Г. Юнг). Существенный вклад в исследование религии как сферы трансцендентного сделали исследования Е. Торчинова. Новые закономер-

ности в развитии религиозного сознания рассматриваются в работах В. Воловика, Л. Филипович. В современной украинской литературе приковывает к себе внимание философский контекст произведений М. Матиос, которые поражают нас примерами глубочайшей вплетенности идей сакрального во все пласты человеческой жизни.

Сегодня, в эпоху постмодерна, философия находит новые грани религиозного сознания, переосмысливая взаимосвязи религии и науки, видя открывающиеся перспективы участия религиозных деятелей в политическом движении, обращая внимание на современные формы секуляризации религии, новые вызовы экуменического движения. Постмодернистская логика отказа от оппозиций при изучении какого-либо явления находит свое выражение в интерпретации религии как целостного гармоничного способа видения мира со своей внутренней иерархией. Для философии представляет интерес исследование роли религиозных феноменов посредством новых концептов, например, идеи доксы и габитуса П. Бурдьё, что позволит лучше понять интенциональную природу религиозных идеалов.

Цель статьи – исследование особенностей религиозного дискурса современности в контексте украинских реалий. Предметом анализа выступают новые методологические подходы к исследованию религии, современные аспекты взаимоотношений науки и религии, особенности возрождения религиозных традиций в Украине. В статье предпринята попытка понять религию как способ рационализации архетипальных структур, поднимаются проблемы постмодернистских интерпретаций устоявшихся религиозных смыслов, в том числе процессов секуляризации религии.

В среде философов интерес к осмыслению религии связан со сменой парадигм обществоведческого знания, в частности с необходимостью формирования новой концепции сознания, которая смогла бы объяснить столь популярные сегодня феномены гипноза, телепатии, телекинеза и прочие формы экстрасенсорного воздействия. Очевидно, что традиций диалектико-материалистической теории, игнорировавшей подобные явления и привычно разделявшей мир на субъект и объект, здесь недостаточно. Намечившаяся в философии тенденция онтологизации сознания, понимания его как различных полевых структур проблему не снимает, ибо остаются в тени мировоззренческие и методологические аспекты. Как справедливо замечает В. Воловик, анализируя интерпретации идеи Бога в связи с новейшими открытиями в науке, вопрос о пределах и субстанциях в картине мира – это проблема гносеологии. В. Воловик подчеркивает, что в современной науке, претендующей на объяснение мира в целом, профессиональные знания в конкретных областях должны дополняться развитой философской культурой, и это будет способствовать оптимизации развития религиозного сознания [1, с. 188].

В плане методологии исследования религии приходится, прежде всего, констатировать правоту постмодернистской идеи об исчерпанности онтологии. Данный тезис прекрасно иллюстрируется практикой чтения курсов по религиозной этике в учебных заведениях: можно с увлечением рассказывать о нормах этики, приводить поражающие воображение примеры влияния сверхъестественных сил на поведение человека, задавать возвышенные образцы подвижничества, только вопрос об истоках долженствования упустить в исходность субстанции, по определению несотворимой и неизменной.

Безусловно, сегодня явно прослеживается тенденция синкретизма (мифологизации) общественного сознания,

дающая знать о себе в попытках объединить науку и религию. На фоне общего кризиса рациональных установок это способствует консолидации общества, формированию национальных приоритетов, облегчает воспитательную работу. Между тем, методологическая четкость заставляет заметить, что в гносеологическом плане наука и религия лежат в разных плоскостях. Их несоизмеримость проявляется в том, что задача любой науки – десакрализация мира, развенчание тайны, усиление роли субъекта вплоть до перехода на уровень intersubjectивности. Наука должна переделывать реальность, опираясь на изначальные соизмеримые истины. При безусловном наличии в научном познании иррациональных моментов, неявного знания, всевозможных революций, аспектов конвенциональности именно рациональное начало будет его визитной карточкой. Понимание же ограниченности субъекта породило проблему ответственности. Любопытно, что осознание сложностей перевоспитания всего человечества оборачивается в современной науке аспектом корпоративной этики, особого этноса ученых.

Современные религии, напротив, все больше тяготеют к универсальности и размыванию границ. (Здесь напрашивается аналогия: если вспомнить марксистскую идею о том, что формирование централизованных государств приводит к становлению монотеистических религий, то можно сказать, что тенденции глобализации в сфере религиозного сознания приводят к усилению в нем культуротворческих аспектов, моральных интенций.) Наука не подтверждает и не опровергает истинности феноменов сферы сверхъестественного, ибо в данном случае ей не на что опираться: отсутствует проверяемый эмпирический базис, а логика подчинена вере. У религиозного сознания свои неопровержимые критерии: мистическое восприятие Единого, способность к смирению, принятию любой реальности, умение подключаться к надличностным уровням переживаний, та же конвенциональность, без которой в обществе не обойтись. Как остроумно замечал В. Розанов: «Боль жизни гораздо могущественнее интереса к жизни. Вот отчего религия всегда будет одолевать философию» [5, с. 34].

Следует отметить еще одну особенность религиозного сознания, в силу которой оно сегодня востребовано в общекультурном пространстве, в том числе и в науке. Речь идет о проблеме рациональной реконструкции гуманитарного знания или, говоря языком постструктурализма, о пределах и разрывах в развитии научного познания. Г. Гегель в свое время подметил противоречивость рациональности, истолковывая категории рационального и иррационального как проявление диалектики рассудка и разума. По словам Г. Гегеля, то, что мы называем рациональным, принадлежит к области рассудка, а иррациональное – это начало и след разумности. Науки, доходя до той грани, дальше которой они не могут двигаться с помощью рассудка, прерывают последовательное развитие своих определений и заимствуют то, в чем они нуждаются, извне, из области представлений, мнений или каких-нибудь других источников [2, с. 417]. Как мораль является контекстом и пределом права, так и религиозное сознание явно и неявно подпитывает другие формы сознания: политическое, научное, эстетическое. Например, в современной философии образования в качестве идеала развития общества называется принцип соборности. В средствах массовой информации нередко соборность упоминается как синоним сплоченности и независимости. При этом, как правило, за рамками восприятия остается тот факт, что идеал соборности вышестояли религиозные философы, ценившие автономность личности и понимающие, что объединить неповторимых и творческих граждан можно обращаясь к надличностному началу, которое проще всего воспринимается как идея Бога.

Сегодня заметны новые акценты в интерпретации процессов секуляризации религии. Как отмечает Г. Гутнер в замечаниях к диалогу Ю. Хабермаса и Й. Ратцингера, если говорить о секуляризации в широком смысле слова, то это означает изъятие из компетенции церкви того, что не должно в нее входить по определению. Но такая логика сегодня

непригодна, ибо приведет к изъятию церкви из всех общественных институтов, а религии – из форм общественно-го сознания. Поэтому современный религиозный дискурс предполагает иную логику секуляризации: идея Бога создана ради сакральной легитимизации человеческих ценностей. Можно согласиться с Г. Гутнером, что «священное всегда может быть описано как символ профанного, как особый способ представления человеческих ценностей, придающий им безусловную значимость» [3, с. 16]. Автор справедливо отмечает, что сакральный смысл идеи о достоинстве человека проступает тогда, когда само это достоинство, точнее, сама человечность, становится чем-то сомнительным и рискует вовсе раствориться. Иными словами, мы прибегаем к идее Бога, чтобы уловить грани человеческого.

Религия многогранна: это и идея Бога во всех ее вариациях, и конкретная живая практика взаимоотношений, и исторические коллизии. Периодически в реальной действительности что-то одно из этой многоголосицы берет верх, оказывается ведущей тенденцией, и тогда мы в стране переживаем взрыв язычества, активность экуменического движения, вооруженный захват церковных территорий или являемся свидетелями диспутов о подлинной духовности. Как и в любой общественной практике, решающую роль играет организованность верхов и восприимчивость масс.

Таким образом, в современном религиозном дискурсе, помимо онтологического, уходит на второй план и чисто гносеологический аспект (в частности в виде противопоставления науки и религии), уступая место пониманию религии как определенной целостной формы культурного освоения мира (а здесь мы уже вступаем в сферу аксиологии и феноменологии).

Сегодня в Украине политики любят говорить о возрождении глубинных традиций как о чем-то таком, что само собой разумеется и рано или поздно неотвратимо сбудется. Между тем, думая о традициях, следует держать в уме ряд установок. Во-первых, в Украине, учитывая ее историю и маргинальность ментальности, следует говорить не столько о возрождении традиций, сколько об их творческом созидании. Любая традиция порождается соответствующей общественной практикой и нуждается в культурном оформлении (порой не исключающем насилие), в осознанном механизме своей реализации. Например, мы постоянно слышим о необходимости формирования общечеловеческих ценностей, но крайне редко – о механизмах и критериях данной работы. Что касается религиозных традиций, то следует иметь в виду одно объективное препятствие на пути их возрождения. Любая традиция предполагает своего носителя – ячейку общества, которая станет базовой структурой устойчивых отношений. Изначально требуется организованное сообщество, связанное узами зависимости и взаимной ответственности. Поскольку к родовому обществу нам уже не вернуться, то основой традиций является семья. Между тем объективно в мире усиливается тенденция разрушения семьи. Поэтому в нынешней Украине традиции – это не столько спонтанный всплеск народных чаяний, сколько каждодневная сознательная работа, подкрепляемая соответствующим уровнем жизни.

Во-вторых, извечные традиции – это сфера мифического или, как принято говорить, мифологического сознания с его атрибутами синкретической целостности, непротиворечивости, временной цикличности и наивной верой в золотое прошлое человечества, куда хотелось бы вернуться. Религии не случайно предполагают систему культовых взаимоотношений в качестве рационализации архетипальных структур. Можно также вспомнить каноны древнеиндийской культуры, согласно которым у человека, решившего трансформировать свое сознание, непременно должен быть гуру, принимающий ответственность за ученика. В западной культуре психоаналитики тоже предупреждают об опасностях ситуаций, когда человек становится чистым проявлением архетипа. В современной же цивилизации опасность заключается в том, что человек часто находится в стихии бессознательного (как природных сил, так и соци-

альных), не владея формами адаптации, без должной социальной защищенности, без опоры на род, семью, церковь. Все-таки для большинства религии существовала именно как традиция, не требующая личного творчества и не предполагающая проблемы ответственности. В Украине, особенно восточной, где традиции религиозной культуры были прерваны Октябрьской революцией, для их возрождения нужна кропотливая сознательная работа и яркие лидеры религиозного движения.

В плане методологии исследования религии интересны и следующие замечания. Современная культура – это поле интерпретаций и деконструкций, включая и религиозные тексты. В научной литературе заметна тенденция столкновения связи орфического учения с христианством. (Исторические аспекты данных процессов исследованы Е. Торчиновым, который именует их «культурная перекодировка») [6, с. 130]. В качестве доказательств приводятся следующие идеи: миф о сотворении мира, единство Бога и Сына, учение о первородном грехе, о жертвенности и искуплении, о ритуальном причащении и т. д. В историческом контексте, безусловно, заслуживают внимания взаимосвязи идей и теорий, ибо они откроют для нас новые грани и смыслы уже привычного содержания. Но на данном пути исследования возможны и потери, ибо за ценой исторических взаимосвязей кроется еще одна плоскость – внутренний смысл. Это сфера актуально переживаемого, то есть сфера ценностей, которая таит в себе много случайностей и может быть рационально познана лишь в своих предпосылках (как бы аксиология не претендовала на статус науки). В ракурсе аксиологии понимание Христа как Диониса идет вразрез со всей сущностью христианства. Телеология христианского учения выступает противоречием идеи вечного возвращения, которую исследователи связывают с феноменом Диониса. Дионисизм олицетворяет бытийственный, жизненный принцип в противоположность созерцательно-интеллектуальному (аполлоновскому). Христианство же утвердилось в культуре как религия жертвенности и смирения, покаяния и возвышенной духовности. Связь дионисийства и христианства можно образно представить как конфликт отцов и детей: несмотря на общность истоков, будущее сулит нам наше отрицание и преподнесет как сюрприз нечто такое, о чем нельзя думать, не разрушая привычной картины мира.

Для нынешней Украины вопрос «культурной перекодировки» – это аспект поисков самоидентификации, утверждения своей подлинности и своего места в пестром современном мире. Религиозное сознание Украины нуждается сегодня не только в апологетике, но и в систематизации. Трансформации, которые претерпевает религия сегодня в нашей стране, являются своеобразным зеркалом тех перемен, которые переживает Украина в целом. Это отражение тем интереснее для философской науки, что в нем более представлен элемент консервативный, интересубъективный, с трудом рефлекслируемый.

Для философии это оборачивается сложностью при попытке мыслить вопрос об истоках или о сущности (культуры, веры, духовности, национальной идеи). Интересный образец деконструкции христианского миропонимания представлен в книге О. Забужко в связи с интерпретацией творчества Леси Украинки. О. Забужко, поставив коварный вопрос об истоках украинской культуры, приходит к новой «культурной перекодировке»: Христос против Диониса [4, с. 370]. В таком истолковании Дионис символизирует живую душу народа, обожествленную природу в противовес природе низменной, как пристанищу всего дьявольского. Отмечая, что вплоть до самой Реформации народная мифология составляла основу христианской религиозности, О. Забужко приходит к выводу, что в основе украинской религиозной культуры лежит индогностицизм [4, с. 374]. К этим размышлениям можно добавить, что видение Христа как Диониса – это, скорее, интеллигентский аспект христианства, в котором акцент делается не на покорности и греховности, а на общности культурных смыслов и поливариантности происходящего.

Разрушение тоталитарных режимов, крах идеологии коммунизма, отказ от идеи общественного прогресса, в свою очередь, стали мощным толчком для переориентации культурных тенденций на поиск внутренних устоев и личностных ориентиров. Общественные науки обосновывают ряд новых понятий, которые прежде увязывались преимущественно с переживаниями религиозного опыта: дух, душа, духовность, интенциональность. Аксиология, как того и хотел Г. Риккерт, один из ее основателей, утверждается в качестве важнейшего направления в философии. Все это усиливает секуляризацию религии, перенося многие ее идеи и принципы в светскую, нецерковную плоскость.

Можно считать достижением общественных наук понимание духовности как интенции (осознанного устремления) к «высшим» духовным ценностям, которые аккумулируют в себе общечеловеческое, характеризуются качествами безотносительности (абсолютности) и доминантности. Качество духовности предполагает возможность понять и принять ценностную позицию Другого.

Перед современной идеологией и культурой все так же стоят задачи формирования идеалов Добра, Милосердия, Правды, Справедливости и других ценностей, без которых множество индивидов никогда не станет обществом и государством. Поэтому в общественных науках должны нарабатываться механизмы перехода от узкоэгоистического сознания к общечеловеческим ценностям, то есть к надличностному самосознанию. Многовековой опыт таких трансформаций накоплен, прежде всего, в религиозных традициях.

Так, с точки зрения эзотерической психологии нет прямого перехода от личностного самосознания к общечеловеческому. Процесс расширения самосознания необходимо начинать с освоения надличностных уровней, постижения себя в качестве персонификации человечества. Трансперсональный опыт разных времён и разных культур, как правило, выделяет три этапа надличностного самосознания: трансцендентный, космический и подлинно человеческий. Суть первого типа самосознания наиболее ясно сформулирована в древнеиндийской системе Санкхья («всё это не моё», «меня нет»), второго – в индийской же средневековой системе Адвайта-веданта («всё это моё», «я есть»). Теоретическое выражение человеческого самосознания развивалось в русле немецкой классической философии и получило своё наиболее развёрнутое воплощение в учении К. Маркса, прежде всего в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», содержащих описание подлинно человеческого самосознания. Если в первом случае человек является персонификацией чистого бытия, тождественного чистому ничто, а во втором – персонификацией явленного бытия, тождественного вселенской «тьме вещей», то в третьем случае он является персонификацией человечества. В своей человеческой определённости человек является не чистым бытием и не всем миром, но миром человека.

Надличностное как единство личности с обществом (общество в данном случае понимается не как внешняя социальность, а как человечество) хорошо схвачено в христианской религиозной идее троичности: Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух. Сын – личностное, Дух – надличностное, а чтобы не было пропасти между ними, есть Отец. Это уже и то, что выше меня, и конкретное, родное.

Таким образом, в современном религиозном дискурсе, помимо онтологического, уходит на второй план и чисто гносеологический аспект, уступая место пониманию религии как определенной целостной формы культурного освоения мира, а это уже сфера аксиологии и феноменологии. Религиозное сознание часто присутствует в научном познании как его иррациональная составляющая, как недосказанность и алогичность, которые становятся явными лишь благодаря редукции и иным сознательно применяемым аналитическим методам.

Философия обращает сегодня наше внимание на новые смыслы религиозного сознания, те «культурные перекодировки», которые порождаются активными процессами

секуляризації релігії, потребами єкуменічного руху.

Підводячи ітоги, хотілось би відзначити, що релігійність, піднята до рівня духовності, передбачає розвинуте свідомість, або, говорячи філософським мовою, надличностне самосвідомість і намір до загальнолюдського, то єсть орієнтацію на вищі духовні цінності.

Література

1. Воловик В.І. Філософія релігійного свідомості : [монографія] / В.І. Воловик. – Запоріжжя : Просвіта, 2009. – 216 с.
2. Гегель Г. Наука логіки / Г. Гегель // Енциклопедія філософських наук. – М. : Мысль, 1975. – Т. 1. – 1975. – 452 с.
3. Гутнер Г. Секулярність, постсекулярність і універсализм. Замітки до діалогу Ю. Хабермаса і Й. Ратцингера / Г. Гутнер // Хабермас Ю. Діалектика секуляризації. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI) ; пер. с нем. – М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с. – С. 7–23.
4. Забужко О. Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій / О. Забужко. – 3-є вид., виправл. – К. : Факт, 2007. – 640 с.
5. Розанов В.В. Уединенное / В.В. Розанов // Розанов В.В. Сочинения / В.В. Розанов ; сост., подгот. текста и коммент. А.Л. Налепина и Т.В. Померанской. – М. : Сов. Россия, 1990. – 592 с.
6. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – СПб. : Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384 с.

Анотація

Дуденко В. І. Особливості розвитку релігійного свідомості в епоху постмодерну. – Стаття.

В статті розглядаються філософські аспекти трансформацій релігійного свідомості в епоху постмодерну. Мета статті – дослідження особливостей релігійного дискурсу сучасності в контексті українських реалій. Предметом аналізу є нові методологічні підходи до вивчення релігії, сучасні аспекти взаємовідношень науки та релігії, особливості відродження релігійних традицій в Україні. Релігія розуміється як шлях до раціоналізації архетипальних структур, порушуються проблеми постмодерністських інтерпретацій усталених релігійних символів, аналізуються процеси секуляризації релігії. Обґрунтовується, що релігійність, піднята до рівня духовності, передбачає надособистісну свідомість та намір до загальнолюдських цінностей.

піднята до рівня духовності, передбачає надличностне самосвідомість і намір до загальнолюдського, то єсть орієнтацію на вищі духовні цінності.

Ключевые слова: релігія, релігійний дискурс, архетип, традиція, секуляризація, загальнолюдські цінності.

Анотація

Дуденко В. І. Особливості розвитку релігійної свідомості в епоху постмодерну. – Стаття.

У статті розглядаються філософські аспекти трансформацій релігійної свідомості в епоху постмодерну. Мета статті – дослідження особливостей релігійного дискурсу сучасності в контексті українських реалій. Предметом аналізу є нові методологічні підходи до вивчення релігії, сучасні аспекти взаємовідношень науки та релігії, особливості відродження релігійних традицій в Україні. Релігія розуміється як шлях до раціоналізації архетипальних структур, порушуються проблеми постмодерністських інтерпретацій усталених релігійних символів, аналізуються процеси секуляризації релігії. Обґрунтовується, що релігійність, піднята до рівня духовності, передбачає надособистісну свідомість та намір до загальнолюдських цінностей.

Ключові слова: релігія, релігійний дискурс, архетип, традиція, секуляризація, загальнолюдські цінності.

Summary

Dudenok V. I. Features of the development of religious consciousness in the postmodern era. – Article.

The article deals with the philosophical aspects of the transformations of religious consciousness in the postmodern era. The purpose of the article is to explore the features of religious discourse of modernity in the context of Ukrainian realities. The subjects of analysis are the new methodological approaches to the study of religion, the modern aspects of the relationship between science and religion, features of the revival of Ukrainian religious traditions. This Article is an attempt to understand religion as a way of rationalization of archetypal structures. The article raises the problems of postmodern interpretations of established religious meanings, including the processes of secularization of religion. This letteristoconfirm thatreligiosity, which is considered to be on the same level with spirituality, presupposes transpersonal consciousness and intention to follow normsthat arecommon to all mankind, i. e. it has accepted spiritual valuesashighestvalues.

Key words: religion, religious discourse, archetype, tradition, secularization, human values.

УДК 316.257 (025)

В. О. Зубов

доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри філософії
Запорізького національного університету

ПЕРЕФОРМАТУВАННЯ СВІТУ: СУБСТАНЦІЙНІ ЗАСАДИ

Сучасні зміни світового соціального простору свідчать про виникнення нових контурів світової спільноти. Стало зрозумілим, що архітектоніка світового простору віддзеркалює нові центри сили й артикулює нові ціннісно-сміслові парадигми соціального розвитку. Фактом є поява нових локомотивів світового розвитку. Серед них можна виділити такі мега-країни, як Китай, Іран, Індія, Бразилія, Нігерія, а також відносно невеликі, але впливові країни – такі, як Катар, ОАЕ, Малайзія, Сінгапур. Це актуалізує вивчення субстанційних засад становлення нового формату світу й доктринального обґрунтування цього процесу. Саме цим питанням і присвячена стаття. Зазначимо, що дотичними до досліджуваної проблеми є наукові розвідки О. Дугина [1], В. Желтова та М. Желтова [2], Л. Зубкевич [3], Л. Іноземцова [4], Т. Карадже [5], Дж. Коткін [6] Л. Кривеги й К. Сухаревої [8], М. Назарова [10], А. Уткіна [11] та інших. Спираючись на доробок попередників, розглянемо підходи до тлумачення *субстанціальних засад* розгортання нового формату світу.

Субстанція (лат. substantia – сутність; те, що лежить в основі) є філософською категорією класичної раціональності для позначення об'єктивної реальності в аспекті внутрішньої єдності всіх форм її вияву й саморозвитку. Субстанція незмінна, на відміну від перманентно мінливих властивостей і станів: вона є те, що існує в самому собі та завдяки самому собі. Субстанція не може й не повинна мати сторонньої щодо себе діючої сили. Традиційно прийнято виділяти два основних види субстанцій – Дух і Матерія – і три основні позиції щодо їх субординації – монізм, дуалізм, плюралізм. Які ж основні підходи до трактування субстанціональної основи нового світового порядку?

Перший підхід виділяє *релігійно-етнічну основу* формування нового світового порядку. Найбільш чітко й обґрунтовано такий підхід сформульований Джоелом Коткін (Joel Kotkin), професором Університету Чепмена (Chapman University), Каліфорнія. Він уважає, що родоплемінні зв'язки – расові, етнічні та релігійні – стають важливішими за кордони, які завжди визначаються політикою. У ХХІ ст. в усьому світі відбувається відродження родоплемінних зв'язків, і це призводить до створення більш складних глобальних альянсів. Джоел Коткін указує на те, що там, де колись кордони визначала дипломатія, сьогодні історія, расова й етнічна належність, а також культура ділять людство на нові угруповання, що динамічно розвиваються [6]. Значення релігійно-племінного фактора особливо значно в країнах Близькосхідного регіону. Так, після повалення режиму Каддафі Лівія опинилася в центрі міжплемінних розборок із приводу справедливого розподілу доходів від продажу нафти. У привілейованому становищі разом із приходом Каддафі до влади, тобто протягом 42 років його правління, були три великі племена на Заході Лівії. Насамперед, це племя самого Каддафі – Кадаффі. Однак основні нафтові поля та відповідна інфраструктура розташовані на Сході країни, у регіоні з найбільшим представництвом в етнографічному досунку. Тут живуть понад сто арабських і арабо-берберських племен, тоді як західніше й південніше Тріполі проживають представники лише трьох племен. У місцях розселення відомого племені Туарегів на заході Лівії нафтових полів взагалі немає. Отже, обділеними в розділі доходів від продажу нафти вважали себе 85–90 відсотків племен, що населяють Лівію. Їм було за що битися з режимом Каддафі. Протистояння в громадянській війні йде між Заходом (Тріполітанія) і Сходом (Кіренаїка) Лівії, та й інші країни (переважно європейські) захищають своє право на володіння частки експортної могутності країни.

Західні племена завжди були опорою Каддафі, а східні були відлучені від влади й дискриміновані. Нерозмірність у розподілі нафтових прибутків і досі провокує ворожнечу між племенами Лівії. Поняття рівності, свободи, справедливості розуміються по-різному представниками різних племен, серед яких є представники знедолених племен, що відчують почуття помсти. У результаті чинна лівійська влада втратила контроль над деякими регіонами в країні. Зазначимо, що досягнення компромісу в результаті переговорів характерно лише щодо розвинених суспільств, із цивільно-правовими традиціями, прагненням до централізації. Компроміс передбачає припинення бойових дій, амністію і проведення загальних виборів, підсумки яких визнають усі учасники конфлікту. По суті, це відновлення централізованої держави в Лівії, яка пережила децентралізацію. Однак у Лівії переговори й політичне врегулювання конфлікту на вищевказаних умовах поки що не можливі. Місцевими жителями демократія (яку Захід приніс у країну) розуміється як повернення в епоху до правління полковника Каддафі, що передбачала повну атомізацію влади в країні, коли племена самі дбали про себе, а король Ідріс був лише номінальним правителем країни. Тому минуло вже майже 5 років із моменту повалення Каддафі, а в «демократичну» Лівію ніяк не прийде порядок: племінне ополчення по всій країні бере під контроль важливі з економічного погляду об'єкти, займається організованим рекетом (якщо проти Каддафі воювало 30 000 ополченців, то зараз у 5,5-мільйонній країні їх налічується майже 250 000). Оскільки суспільство в Лівії не цивільне, а кланово-племінне, то ніякого «об'єднання знизу» найближчим часом не передбачається, бо населення загалом ставить інтереси клану та свого племені вище за інтереси держави. Уважається, що централізація держави й наведення порядку в країні можливі лише через появу сильного лідера з диктаторськими методами ведення внутрішньої політики, який поставить на перше місце порядок і безпеку, розжене племінну волюнцію та силою возз'єднає Лівію, або це саме можливо через зовнішню інтервенцію [9]. Зазначимо також особливу роль релігійно-племінного чинника в сучасних процесах в Іраці, Ємені, Афганістані, Сирії тощо. У європейському регіоні на сучасному етапі характерним є посилення націоналістичних і консервативних гасел. Отже, згідно з таким піходом, національні (етнічні, племінні) та релігійні автономії будуть головними елементами світових конструкцій.

Другий підхід виходить із того, що *глобалізація* лежить в основі переформування світу у ХХІ ст. [3; 4; 11]. Глобалізація як масштабний процес усесвітньої економічної, політичної й культурної інтеграції та уніфікації формує новий мережевий соціальний простір. Основним наслідком цього є світовий поділ праці, міграція (і, як правило, концентрація) у масштабах усієї планети капіталу, людських і виробничих ресурсів, стандартизація законодавства, економічних і технологічних процесів, а також зближення й злиття культур різних країн. Це об'єктивний процес, який має системний характер, тобто охоплює всі сфери життя суспільства, лежить в основі формування нового світового порядку. У результаті глобалізації світ стає більш пов'язаним і більш залежним від усіх його суб'єктів. Відбувається як збільшення кількості спільних для груп держав проблем, так і розширення кількості й типів суб'єктів, що інтегруються. Погляди на витоки глобалізації є дискусійними. Історики розглядають цей процес як один із етапів розвитку капіталізму. Економісти ведуть відлік від транснаціоналізації фінансових ринків. Політологи роблять акцент на поширення демократичних інститутів. Культурологи пов'язують вияв глобалі-

зації з вестернізацією культури, включаючи американську економічну експансію. Є інформаційно-технологічні підходи до пояснення процесів глобалізації. Різняться політична та економічна глобалізація. Як суб'єкт глобалізації виступає регіоналізація, що дає потужний кумулятивний ефект формування світових полюсів економічного й технологічного розвитку.

Третій підхід – *інтереси* визначають конфігурацію світу у XXI ст., насамперед економічні. Дійсно, ми живемо в умовах фінансової цивілізації, і монетарний інтерес визначає сьогодні, у кінцевому підсумку, усе у світі. Вартість бареля нафти стає важливим чинником щодо стабільного функціонування країн і регіонів. Економічна доцільність визначає появу нових об'єднань країн, які, щоб мати конкурентну перевагу й додаткові ресурси для посилення свого потенціалу, будують міжконтинентальні блоки, як, наприклад, БРІКС (Бразилія, Росія, Індія, Китай, ПАР) або ШОС – Шанхайська Організація Співробітництва, що включає Росію, Китай, Казахстан, Таджикистан, Киргизію та Узбекистан. Так, загальна територія країн, що входять до ШОС становить 30 млн км², тобто 60% території Євразії. Її сукупний демографічний потенціал – четверта частина населення планети (загальна кількість населення країн-учасниць Шанхайської організації співробітництва 1 млрд 455 млн чоловік), а якщо врахувати разом із населенням Індії та інших країн-спостерігачів, то кількість жителів країн, що мають прямий стосунок до ШОС, буде перевищувати половину всього населення земної кулі, а економічний потенціал включає найпотужнішу після США китайську економіку. Головними завданнями організації є зміцнення стабільності й безпеки на широкому просторі, що об'єднує держави-учасниці, розвиток економічного співробітництва, енергетичного партнерства, наукової та культурної взаємодії, боротьба з тероризмом, сепаратизмом, екстремізмом, наркотрафіком [11]. У разі ШОС немає очевидних передумов для співробітництва, але є *перетин інтересів*, а цementsуючим чинником є протистояння країн Центральної Азії, а також Росії й Китаю політиці США. Невдоволення нових об'єднань країн світовим домінуванням США викликає появу закликів до реорганізації міжнародної фінансової системи, яка надає особливі переваги Сполученим Штатам. Дійсно, хоча ця система не задовольняє багатьох, зміни в ній будуть повільними, бо Китай, Бразилія, Росія зберігають значну частину своїх фінансових активів у доларах у фінансових установах США.

І, нарешті, *четвертий підхід* до розуміння субстанціональної основи ґрунтується на *кризі* як причині виникнення нового світового порядку [7]. Уважається, що сучасна економіка будується на довірі та мистецтві створювати фінансову звітність для ствердження своєї позиції в складній мережі фінансових відносин. Однак довіра, підкріплена рейтингом фіктивних (надутих) «фінансових імперій», не є надійною опорою для реальної економіки. Логіка такого розвитку зробила необхідним кризу як вихід із ситуації, коли виникає реальна загроза отримання прибутку [7]. В основі сучасної світової фінансово-економічної кризи лежить зменшення обсягу приросту попиту стосовно приросту капіталу, що призвело до зменшення прибутку. А це – основа й бог економічної діяльності. Раніше одним зі способів вирішення системної економічної кризи був вивіз капіталу на ще неосвоєні території. Цей спосіб неминує викликав гостру конкуренцію не лише за ринки збуту товарів, а й за ринки вивозу капіталу, завершився спочатку першою, а потім і другою світовими війнами. Рух кожної країни по шляху науково-технічного розвитку вимагав розширення ринків збуту своєї продукції, що штовхало країни до нових об'єднань і правил життєдіяльності. На сучасному етапі неможливість розширити ринки збуту штовхнула соціальних суб'єктів розвиватися шляхом збільшення ефективності споживання кожного учасника доступних ринків. Реалізація цього плану здійснювалася й за рахунок роздування «фінансових бульбашок», тобто різкого збільшення частки фінансових активів у загальному їх обсязі. З цієї причини

частка прибутку корпорацій, отримана за рахунок фінансового сектора, стала з початку XXI ст. різко зростати. Саме тому відбулася суттєва трансформація світової системи капіталізму, перехід його до фінансової економіки. Наслідками фінансової економіки стало існування впродовж кількох десятиліть економіки в умовах постійного завищеного попиту, який створив під себе відповідну систему запитуваних споживачем благ – як матеріальних, так і послуг. Тим самим стався «перекіс»: значна частина економіки існує тільки завдяки позаекономічному емісійному стимулюванню попиту. Це призвело до появи в передкризові роки в усьому світі безлічі нових банків, що існували за рахунок кредитів, яких не брали хіба що діти й пенсіонери. Виникла віртуальна економіка, віртуальні гроші, віртуальне підприємництво. У цьому сенсі це дійсно перериває руйнівну дію колишньої організації соціального простору, лежить в основі переформатування світових економічних і політичних процесів. На сучасному етапі криза зумовлена також упровадженням санкційної практики, що викликає феномен імпортозаміщення. Криза додає «свіжої крові», тобто породжує велику кількість творчої різноманітності в усіх сферах життєдіяльності суспільства й людини. Кризисний стан суспільства активізує інтелектуальну сферу, що сприяє привнесенню нових форм раціонального вирішення проблем. Можливо, необхідні періодичні потрясіння, які б повертали з ейфорії «легкого життя» на «тверду землю». Криза є таким видом сучасної війни, яка є закономірним або збалансованим кроком до нового рівня впорядкованості соціуму, нового світового порядку, сутність якого залишиться тією самою: гроші, прибуток, влада [7].

Можна стверджувати, що світовий порядок, що склався після Тегерана, Ялти, Потсдама та Гельсінкі, демонтований основними гравцями на світовій арені. Жодна зі сторін уже не може намагатися «працювати» з іншою не «домовляючись», а тільки «вимагаючи, указуючи й наполягаючи на виконанні». Безсумнівно, глобальна ситуація нині складається так, що перед «світовими гравцями» існує дуже проста альтернатива: за нинішнього стану справ треба або воювати, або «домовлятися по-новому». Природно, що країни – світові лідери, обтяжені значною кількістю ядерної зброї, прагнуть, незважаючи на всі наявні об'єктивні складнощі, саме «домовитися». Але це аж ніяк не скасовує їхньої активності щодо гонки озброєнь і прагнення бути готовими до всього. Сучасна Україна знаходиться в центрі глобалізаційних війн і геополітичних ігор супердержав. Зовнішні та внутрішні загрози безпеці України визначаються поєднанням низки факторів, об'єктивно пов'язаних із ескалацією міжнародної напруженості, зумовленої глобальними структурними зрушеннями, які опосередковують зміну зовнішніх орієнтирів. Суб'єктивні – коріняться в стратегічних помилках проведеної в Україні протягом останніх десятиліть макроекономічної політики, які роблять її вкрай залежною від зовнішньої кон'юнктури і прирікають на колонізацію іноземним капіталом. Якщо й далі слідувати цій політиці, то це означає бути розчавленими в лещатах гегемонії наддержав, які прагнуть зберегти або завоювати глобальне лідерство за рахунок своїх старих васалів або нових колоній на пострадянському просторі. Має місце гостра конкурентна війна для використання ресурсів Старого Світу з вигодою для себе. І в цьому плані Україна перетворилася на плацдарм для розгортання світової гібридної війни, що ведеться супердержавами з метою утримати світове лідерство в конкуренції з Китаєм, що наростає.

Стикаючись із перенакопиченням капіталу у фінансових пірамідах і застарілих виробництвах, а також із утратою ринків збуту своєї продукції й зниженням частки долара в міжнародних транзакціях, наддержави, намагаючись установити контроль над територіями, багатими запасами вуглеводнів, прагнуть утримати лідерство за рахунок ослаблення як конкурентів, так іноді й партнерів. Світові лідери прагнуть домогтися стратегічної переваги в управлінні поставками вуглеводнів та інших критично значущих природних ресурсів, а контроль над Європою, Японією та Пів-

денною Коресю забезпечує домінування у створенні нових знань і розробці передових технологій.

Відзначимо, що для сьогодення характерна «глобальна турбулентність» і «безпрецедентна невизначеність». Це зумовлено організацією хаотизації в усіх сферах суспільної системи за допомогою впровадження вірусів-інноваторів. Мета вірусів – «переформатування» системи за допомогою впливу на ціннісну систему, що забезпечує цілісність суспільства. Держава, володіючи системними властивостями, може забезпечити свою цілісність за допомогою «нерозкладного соціального блага», простіше кажучи, дій і цілей, спрямованих на збереження цілісності й досягнення загального блага. Метою ж технологій зовнішнього управління якраз є активне насадження неоліберальних індивідуалістичних цінностей як єдино можливих, що неминує призводити до атомізації суспільства і втрати ним своїх системних якостей. Після «переформатування» суспільної свідомості дається команда на початок дій. Посилюється хаотизація системи, потім укидається мета на повалення чинної влади. Далі люди, борючись із владою, фактично починають цілеспрямовано руйнувати свою державність. Після досягнення результату – державного перевороту – хаотичну систему переводять у стаціонарний стан. Відбувається поступова втрата суверенітету або лавинподібне руйнування суспільно-політичної системи країни. Уламки відновлюють, після чого вони переходять під управління зовнішніх партнерів. Після цього нестійка система в силу своєї природи прогресує в бік тимчасової стабільності, але вже із заданими зовнішніми параметрами розвитку й контролювана зовнішнім управлінням. Особливістю технологій зовнішнього управління, як і будь-яких маніпулятивних технологій, є отримання односторонніх переваг, але так, щоб в адресата зберігалася ілюзія самостійності прийнятих ним рішень. Існують різні моделі та принципи таких технологій: реформування системи, принцип резонансного впливу, принцип дії синхронізації, застосування інформаційних технологій [3].

Досвід організації глобальних проектів переформування свідчить про сплеск у такі періоди соціально-політичної напруженості у світі. Характерним для них є демонізація політичних лідерів, країн і організацій, які розглядаються головними винуватцями того, що відбувається, а проведену ними самостійну зовнішню політику розглядають як ключову загрозу миру. Робляться спроби геополітиків відродити традиційні англосаксонські схеми глобального домінування за рахунок ослаблення й розвалу самостійних держав, а також установлення контролю над трансконтинентальними комунікаціями.

Поки можна спостерігати розшарування провідних країн світу за глибиною кризи, і найбільший збиток несуть країни з відкритими фінансовими системами. Країни з автономними фінансовими системами та ємним внутрішнім ринком краще захищені від усякого роду зовнішніх атак і продовжують зростати, збільшуючи свою політико-економічну вагу.

Формування глобальних регулювальних інститутів, здатних приборкати турбулентність на світових фінансових ринках і уповноважених на прийняття універсальних глобальних правил для життєдіяльності й економічної активності соціальних суб'єктів, – ось що необхідно для виходу на оптимістичний сценарій подальшого розвитку світової спільноти. Такий сценарій передбачає відповідальність менеджерів, обмеження корпоративного та регіонального егоїзму. У будь-якому випадку соціально-економічне піднесення виникає на новій технологічній основі з новими виробничими можливостями та якісно новими споживчими перевагами. В основі нового (шостого) технологічного укладу лежить комплекс нано-, інформаційно-комунікаційних і біотехнологій. І хоча основна сфера їх застосування – охорона здоров'я, освіта й наука, вони лише побічно пов'язані з виробництвом військової техніки, збільшення оборонних витрат звично стає провідним способом державного стимулювання нового технологічного укладу. Необхід-

ність використання державного попиту для стимулювання зростання нового технологічного укладу змушує провідні ділові кола вдаватися до ескалації військово-політичної напруженості як основного способу збільшення державних закупівель передової техніки. Може, саме в цьому ракурсі варто розглядати причини розкручування маховика війни в Україні, яка є не метою, а інструментом для реалізації глобального завдання збереження домінуючого впливу наддержав у світі.

Отже, підбиваючи підсумки, зазначимо таке:

1. Науковий пошук субстанціональної основи нового світового порядку ведеться навколо феноменів глобалізації, кризи, інтересу й релігійно-етнічного чинника.
2. Ураховуючи, що філософія – сутність епохи, вираженої в поняттях (Гегель), будемо сподіватися, що осмислення проблеми нового світового порядку (як перспективи подальшого наукового пошуку) буде адекватним політико-економічним і соціально-духовним процесам сучасності.

Література

1. Дугин А. Геополитика постмодерна / А. Дугин. – М. : Амфора, 2007. – 384 с.
2. Желтов В. Геополитика мирового порядка / В. Желтов, М. Желтов. – М. : Флинта, 2014. – 444 с.
3. Зубкевич Л.А. Глобализация как способ перехода к новому качеству в общественном развитии / Л.А. Зубкевич // Вестник Пермского университета. – Пермь, 2015. – Вып. 1 (21). – С. 5–15.
4. Иноземцев Л.И. Контуры посткризисного мира / Л.И. Иноземцев // Россия в глобальной политике. – 2009. – № 3. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://globalaffairs.ru/numbers/38/11949.html>.
5. Карадже Т.В. Теория хаоса и технологии внешнего управления / Т.В. Карадже // Власть. – 2015. – Вып. 7. – С. 41–44.
6. Kotkin J. The new world order / J. Kotkin // Newsweek (USA). – 2010 – September, 26.
7. Кремень В. Финансовый кризис – пролог нового мирового порядка? / В. Кремень, В. Ильин // День (Украина). – 2009. – № 105. – 23 июня.
8. Кривега Л.Д. Особенности становления нового мирового порядка / Л.Д. Кривега, К.В. Сухарева // Молодой ученый. – 2015. – № 8 (88). – С. 1232–1235.
9. Мирзаян Г. Почему Ливии не нужна демократия / Г. Мирзаян [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://expert.ru/2014/07/16/pochemu-livii-ne-nuzhna-demokratiya/>.
10. Назаров В.С. Мир и дух проектного капитализма / В.С. Назаров. – М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. – 56 с.
11. Назаров М.С. Загальні риси нової світової парадигми / М.С. Назаров // Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства: матеріали Всеукраїнської наукової конференції викладачів, аспірантів, співробітників та студентів, м. Суми, 23–24 квітня 2015 року. – Суми : СумДУ, 2015. – С. 263–265.
12. Уткин А.И. Мировой порядок XXI века / А.И. Уткин. – М. : Издатель Соловьев ; Алгоритм, 2001. – 480 с.
13. Шанхайская организация сотрудничества [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.sectsc.org/RU/show.asp?id=91>.

Анотація

Зубов В.О. Переформування світу: субстанційні засади. – Стаття.

У статті аналізуються основні підходи до розуміння субстанційних засад переформування сучасного світу. Зазначається, що науковий пошук субстанціональної основи нового світового порядку ведеться навколо феноменів глобалізації, кризи, інтересу й релігійно-етнічного чинника. Необхідним для подальшого розвитку світової спільноти є формування глобальних регулювальних інститутів, здатних приборкати турбулентність на світових фінансових ринках і уповноважених на прийняття універсальних глобальних правил для життєдіяльності й економічної активності соціальних суб'єктів.

Ключові слова: світ, субстанція, новий світовий порядок, інтерес, глобалізація, криза.

Аннотация

Зубов В. А. Переформатирование мира: субстанциональные основы. – Статья.

В статье анализируются основные подходы к пониманию субстанциональных основ переформатирования современного мира. Отмечается, что научный поиск субстанциональной основы нового мирового порядка ведется вокруг феноменов глобализации, кризиса, интереса и религиозно-этнического фактора. Необходимым для дальнейшего развития мирового сообщества является формирование глобальных регулирующих институтов, способных обуздать турбулентность на мировых финансовых рынках и уполномоченных на принятие универсальных глобальных правил для жизнедеятельности и экономической активности социальных субъектов.

Ключевые слова: мир, субстанция, новый мировой порядок, интерес, глобализация, кризис.

Summary

Zubov V. O. Reformatting world: substantial basis. – Article.

Analyzes the main approaches to understanding the foundations of substantial reformatting of the contemporary world. It is noted that the scientific search for the substantial foundations of a new world order is being around the phenomena of globalization, the crisis, interest and religious and ethnic factors. Necessary for the further development of the world community is to create global regulatory institutions to curb the turbulence in global financial markets and authorized the adoption of universal global rules for life and economic activity of social actors.

Key words: world, substance, new world order, interest, globalization crisis.

УДК 141

В. А. Ігнат'єв

кандидат філософських наук,
завідувач кафедри гуманітарних та економічних дисциплін
Кіровоградського інституту державного та муніципального управління
Класичного приватного університету

ЕСТЕЗИС АПОФАЗИСУ НЕКЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ПАРАДИГМИ

Класична філософська парадигма найменшого теоретичного значення надавала естетиці. З легкої руки Платона естетика опинилась на периферії філософської культури. На підтвердження цього положення вказують історико-філософські процеси. Найпізніше виокремив естетику у відносно самостійну науку у XVIII ст. німецький дослідник О. Баумгартен. Але навіть цей факт кардинально не змінив філософського значення естетики, ототожнюючи її в кращому випадку з мистецтвом, а в гіршому – з недосконалим рівнем чуттєвого пізнання. І лише з кінця XIX ст. відбуваються кардинальні зміни в класичній філософії, що були пов'язані з фундаментальною кризою логоцентризму. Панлогізм Гегеля став унікальною історико-філософською вершиною класичної філософської парадигми, що водночас стала і її кінцем. Саме в цей час відбувається активне народження не-класичних методологічних дискурсів, що починають формувати нове теоретичне ставлення до почуття, у результаті чого естетичне з периферії філософської культури перетворилось в евристичне ядро сучасної культури філософствування.

У XX ст. естетика стає поштовхом для пошуку не тільки методологій, а й онтологій. У цьому сенсі новизна ідей Гайдеггера полягала в тому, що саме естетичне стало умовою критичного переосмислення всієї європейської метафізики для побудови нової фундаментальної онтології. Як результат, попри різні підходи до можливості побудови нової не-класичної онтології, не гнозис, а естезис почав окреслювати її визначати те, що отримало назву «некласична філософська парадигма». І хоч усталеної, чітко визначеної та всіма прийнятої назви «некласична філософська парадигма» до цих пір не існує, але за своєю сутністю філософські процеси XIX–XX ст. сприймаються як фундаментальна естетизація всіх сфер не тільки філософії, а й будь-якої діяльності людини.

Одна з останніх потужних філософських течій – постмодернізм – пов'язана з крайніми формами естетизації не тільки філософії, а й усіх форм культурної діяльності. Але, попри свідомий когнітивний релятивізм, він також свідчить про парадигмальні зрушення в осмисленні естезису, які вже не дають змоги повернутись до будь-якої логоцентричної форми класичної філософії.

Отже, метою дослідження є методологічне обґрунтування естезису як фундаментально-філософської естетики в не-класичній філософській парадигмі.

І хоч остання, незважаючи на деструкцію класичної європейської філософії, почала активно розроблятися із кінця XIX ст. і протягом усього XX ст., джерелом не-класичної парадигми з особливим статусом філософської естетики необхідно вважати християнство. Тому предметом дослідження є окреслення методологічного топосу естезису саме на основі християнського мислення.

На думку Д. Манусакіса, саме християнство досягло того, чого так хотів досягти Ф. Ніцше – подолати платонізм як основу класичного філософствування: «Якщо сутність платонізму – в ієрархії, що піднімає чуттєве до надчуттєвого (як блідий відбиток – до першообразу), то христологія Халкідону – ні що інше, як удар по цій системі. Утілення не просто повертає всю платонічну схему, чуттєве поміщаючи «вгорі», а надчуттєве – «унизу» (як робить сьогодні багато хто з філософів-іманентистів), або відкидає надчуттєве заради чуттєвого, такі інверсії залишили б платонізм недоторканим, зберігаючи саме ієрархічне співвідношення «низу» та «верху» [3, с. 23].

Християнство покладає між сущим і буттям трансцендентальну прірву. У такому разі стає не потрібною платонівська модель видимого світу, що відображає світ невидимий

(ейдос). Бог для того, щоб залишитися Богом, і не міг би бути редукований до буття в різних формах сприйняття, уяви, мислення, завжди зберігає свою таємницю. Сила таємниці сущого висвічує слабкість, межевість, відносність гнозису як такого, хоча його й не скасовує.

Якщо ж гнозис абсолютизується, то всі думки людини про Бога є ніщо інше як замаскована думка людини про саму себе: «Під час читання того, що філософам доводиться говорити про Бога, нерідко виникає враження, що філософія (або принаймні та традиція, яку Гайдеггер критикував як «онто-тео-логію») вірить лише в людину, що створила Бога «за своїм образом і подобою» (Бут. 1:27)» [3, с. 38].

В історико-філософському сенсі це постає як панлогізм, у якому абстракція отримує онтологічний статус. Так, аналізуючи гегелівський підхід, В. Дробішев зауважує, що не-буття, за Гегелем, – це лише абстрактне заперечення буття, своєрідне «простому ні». Цим не дається визначення буттю, а позначається потенційна його визначеність. Із погляду мислення абстракції буття й небуття не мають між собою межі. Істина буття й небуття виявляється в процесі, становленні, динаміці. Отже, у своїй сутності буття й небуття між собою нічим в онтичному бутті не опосередковані, а в абстрактному сенсі є тотожними. Тому «невизначена безпосередність» означає збіг буття й ніщо з порожнім спогляданням і таким самим мисленням [2, с. 20].

Сама ця абстрактна тотожність закладає філософію нігілізму, тому що абстрактний їх збіг не дає змоги мислити будь-яку предметність за посередництвом категорій, а отже, заперечує сам процес мислення. Порожнеча стає тотальною з приводу того, що вона не надає можливості не лише розпочати процес визначення невизначеного, а й не допускає будь-якої безпосередності.

Чисте буття й ніщо виникають як тотальне заперечення сущого на основі гіпотетичного припущення, що буття – це буття сущого, а суще визначає сенс буття. Але в такому разі заперечити буття стає в принципі неможливим, так як мислення належить буттю, існує тільки в бутті. Саме тому В. Дробішев і вказує на необхідність розрізнення ніщо як заперечення сущого й небуття як заперечення буття, що має основу в самому собі, а не в сущому. Тому що «в стислом вигляді буття й ніщо означають для Гегеля порожню ствердність і таке саме заперечення «так» і «ні», що в силу їхньої абсолютної абстрактності рівним чином нічого не стверджують і нічого не заперечують» [2, с. 21]. Тобто, і твердження, і заперечення мають лише зовнішню протилежність, а за своєю сутністю ці абстракції є невідними в сенсі порожньої самосвідомості, у сенсі відсутності здатності мислити. Але саме це чомусь оголошується початком абстрагування, тобто мислення, що не має іншої своєї основи, окрім самого себе. Тотожність і розрізненість буття й ніщо, згідно з Гегелем, вказують лише на безпосередність, яку неможливо визначити. Тобто, за своєю сутністю це лише вказує на початок, передумову філософствування як такого.

Але що заважає заперечити цю передумову? Як зазначає В. Дробішев, «таке заперечення, щоправда, виключає саме мислення разом із його претензією, тобто заперечує й себе як зумовлене мисленням» [2, с. 24]. З першого погляду видається, що заперечення виключає будь-яку основу, початок. Але якщо тотальне заперечення, за Г. Гегелем, ототожнюється з тотальною невизначеною безпосередністю, що дає лише порожнє споглядання, далі якого мислення йти не може, то ми виходимо в ніщо, яке знаходиться за безпосереднім. Ми виходимо в те ніщо, яке в догматі розуміється як творіння з ні-

чого. При тому це творіння з ніщо в християнському догматі не є гегелівським абстрагуванням із ніщо.

У своїй праці «Феноменологія апофазису» В. Дробішев помічає, що перша гіпотеза «Парменіда» в Платона теж стверджує непричетність Єдиного до буття, унаслідок чого останнє хоч і належить самому собі, але не має самостійності як суще, начало. Звідси заперечення буття не веде до ніщо, яке виникає з тотальності сущого. Заперечення буття вказує лише на заперечення буття в собі.

Окрім цього, необхідно розрізнити ніщо й небуття як заперечення буття. Так, це заперечення не дає змоги навіть помислити порожнечу як таку. При тому що й сам процес мислення не може мати статусу безначальності. Цим заперечується спроба Гегеля довести, що діалектика буття й ніщо призводить до процесу становлення, який розпочинається мисленням, у сенсі тотожності буття й Абсолютної ідеї. Належність мислення до буття не є достатнім для того, щоб буття було тотожним мисленню. Саме так ми виходимо у сферу апофазису, яке здатне лише вказати на Початок, що знаходиться за межею буття й небуття.

Але й у Платона, і в Плотіна Початок був апофатичним – за межею буття. «Таким Початком є Благо Платона, і Єдине Плотіна, чого Гегель, як випливає з його викладу філософії Плотіна, у розрахунок не брав» [2, с. 30].

Але саме тут починається проблема філософії апофазису, яка була поставлена негативною теологією. Остання вирішувала процес трансцендентних тверджень божественних властивостей за допомогою заперечень. У такому сенсі будь-яке позитивне твердження страждає на вектор безкінечності, повнота якого закінчується тотальним запереченням, але, на думку Ж.Л. Маріона, усе рівно залишається «ідолатричним», тобто виконує роль ідола, що повинен подолати дистанцію з Богом.

Завданням дослідження є виявлення, репрезентація феномена апофазису як тропосу естезису.

Отже, основа, суще покладається вище за буття, а в такому разі й вище за мислення. Тому в платонізмі, який презентує буття через мислення, Початок, основа, немов вислизає, залишається неухопною. За рахунок чого ж стверджується апофазис?

«Справжнє філософствування завжди містить у собі «добавку» віри, яка стверджує щось за його межами» [2, с. 60]. Ця «добавка» віри, цей просвіт, або мить просвітлення Таїнства істини, відбувається через екзистенцію, про значення якої К'єркегор говорить так: «Визначення істини таке: об'єктивна невпевненість, що зберігається в засвоєнні пристрасного внутрішнього прагнення, є істина, притому вища істина, яка доступна існуючому» [1, с. 105].

В іманентній онтології екзистенція являє невелике «просвітлення», що приховує в собі свою потаємність. Урешті-решт, безликість отримує домінанту, що занурює буття-до-смерті. І лише в трансцендентній онтології апофазис має виключно екзистенційний сенс. За своєю сутністю не тільки апофазис має екзистенційний сенс, а й сама екзистенція є апофатичною за своєю природою. Тим не менше, в екзистенційному тлумаченні будь-який варіант онтологічної парадигми апофазису є сенсом онтології.

Але як тільки екзистенція витісняється з онтології, «її місце посідає логіка, посередництвом якої мислення реалізує себе як заснування буття» [2, с. 33]. При чому така логіка повноцінно існує саме в межах іманентної онтології й екзистенційна «добавка» віри виникає з достовірного судження.

Особливість апофазису трансцендентальної онтології полягає в тому, що вибудовує свою віру не на основі дедукції, а на основі факту конкретно-історичного Боговтілення. У цьому сенсі релігійний досвід має нести в собі Істину, яка відкриває суб'єкту можливість сприйняти її в собі, не розкриваючи при цьому таємниці. З одного боку, трансцендентальна екзистенція віри приречена на випробування таємницею, а з іншого – «таємниця не стільки приховує, скільки являє те, що може стати предметом споглядання та мислення» [2, с. 64].

При цьому в іманентній онтології таємниця завжди абстрактна, а значить, сама по собі вона деградує в порожнечу,

у фантом. У кращому випадку онтичний зріз іманентної таємниці виявляється в естетичному сприйнятті. «У момент естетичного досвіду ми перестаємо відчувати себе самотніми – ми вступаємо в зовнішній реальності в спілкування з чимось рідним нам. Зовнішнє перестає бути частиною холодного, байдужого об'єктивного світу, і ми відчуваємо його спорідненість із нашим внутрішнім еством. Ми відчуваємо вплив об'єкта на нас. Але водночас ми усвідомлюємо цю, сприйняту в естетичному досвіді реальність як безособову, позбавлену особистісного центру самосвідомості» [5, с. 117].

Отже, естезис містить у собі явище іманентної онтологічної таємниці як такої. **Християнська містика трансцендентальної онтології породжує почуття присутності Особистості, з якою можливе спілкування, діалог, що є неможливим для класичної філософської методології.**

Класична методологія панлогізму своєю вершиною вважає універсальне, ідеальне, загальне, що підноситься над конкретним, тому її можна визначити як абстрактний універсализм. Утілення Христа, після чого Слово стало тілом, перевернуло класичний світогляд. Кожний кінцевий індивід отримав онтологічну цінність вічності особистості. Починає формуватися некласична філософська парадигма, у якій, згідно з К'єркегором, індивідуальне стає вищим за універсальне.

Перші спроби визначити онтологію індивідуального зроблені Р. Декартом та І. Кантом. Але ні «Я мислю», ні трансцендентне «Я» не досягають індивідуалізації. Дж. Манусакіс звертає увагу на думку Ж. Маріона про те, що навіть феноменологія інтенціональної свідомості Е. Гуссерля й Dasein М. Гайдеггера «із самого початку своєї появи завжди залишались у заручниках свого картезіанського й кантіанського спадку» [3, с. 103], що не дає змоги вивести ні особистості, ні індивідуальності. Але не надає можливості цього зробити прихована аристотелівська есенціалістська метафізика.

Ж. Маріон будує феноменологію через категорію l'adonné – «обдарований», що виражає наслідок ставлення, але не в класичному каузальному сенсі. «... принципом індивідуалізації (principle of individuation) для цього феноменологічного підходу постає Інший, особистісний Інший, який, перебуваючи у відносинах зі мною, дарує мені мене як співвіднесену самість (relational selfhood) або, інакше кажучи, prosopon» [3, с. 106]. Тобто, через l'adonné («обдарованість») Ж. Маріон описує просопічне ставлення, яке має пріоритет над субстанцією, свідомістю, буттям, існуванням та іншим формам есенціалістської метафізики.

Звідси стверджується, що «розуміти просопон тільки як «особистість» (і, як наслідок, як іншу людину) – це непорозуміння. Просопон визначає тропос (тобто шлях, як), а не тільки топос (місце, «хто»)». [3, с. 118]. Отже, Дж. Манусакіс стверджує, що ми можемо говорити про просопічну редукцію, яка розриває значення всіх конкретних речей, подій, почуттів, думок і ввесь навколишній світ як «речі-для-Іншого (reduction pro persona)» [3, с. 120].

Отже, усі форми наявності вказують на афанес, неявище, яке виявляється, при цьому не стаючи видимим. «Отже, феномен неявище дивним чином подвоюється, виявляючись на обох кінцях феноменологічного спектру: Я стільки ж неявище, як і Ти» [3, с. 121]. Далі Дж. Манусакіс стверджує, що феноменологія особистості за відправну точку опори має брати ексайфнес. Це значить, що, дивлячись на світ, ми бачимо Іншого. Але не стільки ми бачимо Іншого, скільки Інший виявляє себе крізь світ.

Окрім цього, необхідно зазначити, що для початку діалогу передусім необхідне особисте бажання цього діалогу. Але діалог відбувається лише за умови можливості відповіді Іншого, який сам виходить за межі буттєвої реальності із сущого, продовжуючи при цьому бути прихованим трансцендентною прірвою.

Межа буттєвої реальності – ось тропос естезису особистості, що вводить у сферу мистецтва з мистецтв – аскетичку. «Аскетика є стоянням на межі двох світів. Боротьба з нижчими стихіями не потрібна тим, хто існує лише в духовному просторі (ангели), а повна заглибленість у матеріальний світ не знає тягот проростання вгору (тварини)» [4, с. 16].

У висновку необхідно зазначити, що апофазис своїм тропосом, екзистенцією має не стільки гнозис, скільки естезис, який призводить до катарсису, захоплення, потрясіння, у якому мислення зупиняється й слова стають зайвими. Відкривається те, що в ісихазмі називається «Священна безмовність», у якій естезис не вимикає ні свідомості, ні індивідуальності. Не випадково метою ісихазму є поєднання «мислення» із «серцем» – почуттям. При цьому це релігійне почуття є особливим тропосом естезису, який необхідно відрізнити від почуття в сенсі психофізичного відчуття, а разом із тим пов'язаний не із загальним, а з конкретністю унікальної особистості. Онтичний зріз онтологічної трансформації особистості є отриманням дару «бачити», «чути» і «сприймати» світло Таємниці невидимого Бога. Так давньогрецьке слово *θεωρία*, що перекладається як спостереження з класичної теорії в сенсі інтелектуального дослідження, перетворюється в споглядання нетварного світла – феорію.

Література

1. Быховский Б.Э. Кьеркегор / Б.Э. Быховский. – М. : Мысль, 1972. – 238 с.
2. Дробышев В.Н. Феноменология апофазиса / В.Н. Дробышев. – СПб. : Издательство РХГА, 2014. – 242 с.
3. Мануссакис Дж.П. Бог после метафизики / Дж.П. Мануссакис. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 416 с.
4. Кураев А. О вере и знании / А. Кураев [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://old.russ.ru/antolog/inoe/kuraev.htm>.
5. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия / С.Л. Франк. – Париж : Париж YMCA-PRESS, 1956. – 416 с.

Анотація

Ігнат'єв В. А. Естезис апофазису неklasичної філософської парадигми. – Стаття.

У статті аналізуються методологічні основи неklasичної філософської парадигми. Автор стверджує, що, на відміну від гнозису класичної філософії, фундаментом неklasичної

філософської парадигми є естезис. Доведено, що методологічним джерелом неklasичної філософії є християнство, яке покладає між сущим і буттям трансцендентальну прірву. За допомогою екзистенції відкривається перспектива апофатичної зустрічі особистості й Бога, у результаті чого трансформується цілісна людська природа.

Ключові слова: апофазис, гнозис, естезис, іманентність, онтологія, трансцендентність, парадигма, екзистенція.

Аннотация

Игнат'ев В. А. Эстезис апофазиса неклассической философской парадигмы. – Статья.

В статье анализируются методологические основы неклассической философской парадигмы. Автор утверждает, что, в отличие от гнозиса классической философии, фундаментом неклассической философской парадигмы является эстезис. Доказано, что методологическим источником неклассической философии является христианство, которое полагает между сущим и бытием трансцендентальную пропасть. С помощью экзистенции открывается перспектива апофатической встречи личности и Бога, в результате чего трансформируется целостная человеческая природа.

Ключевые слова: апофазис, гнозис, эстезис, имманентность, онтология, трансцендентность, парадигма, экзистенция.

Summary

Ignatyev V. A. Aesthesis apophasis non-classical philosophical paradigm. – Article.

The article analyzes the methodological foundations of neo-classical philosophical paradigm. The author argues that unlike the gnosism of classical philosophy philosophical foundation of neoclassical paradigm is aesthesis. Proved that methodological source of non-classical philosophy is Christianity that lays between existent and being transcendental abyss. With the prospect of existence apophatic meeting the individual and God, resulting in complete transformed human nature.

Key words: apophasis, gnosism, aesthesis, immanence, ontology, transcendence, paradigm, existence.

УДК 141.330.342.24

Л. Д. Кривега*доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии
Запорожского национального университета***Е. В. Сухарева***кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры бизнес-администрирования
и менеджмента внешнеэкономической деятельности
Запорожского национального университета*

ЧЕТВЕРТАЯ ИНДУСТРИАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ: АТРИБУТЫ И ПОСЛЕДСТВИЯ

Еще со времен Френсиса Бэкона (XVII столетие) вопрос о научно-технических достижениях рассматривался как важный фактор социально-конструктивного изменения общества. В его работе «Новая Атлантида» центральным учреждением является именно Дом Соломона (Научно-технический центр), чья деятельность направлена на создание и постоянное усовершенствование технологического оформления производства материальных благ. Ф. Бэкон с его девизом «знание – сила» выражал дух новой, рационально-потребительской эпохи и был пионером индустриальной эры в развитии общества. Существенные подвиги в научно-технической сфере современного общества *актуализируют* изучение феномена «четвертая индустриальная (промышленная) революция» (используется и термин «Индустрия 4.0»), а также влияние данного фактора на мировые процессы. *Исследованию данной проблемы* был посвящен ежегодный (2016) форум в Давосе (Швейцария), а также работы его основателя и руководителя, профессора К. Шваба [1] и ряда других исследователей – А. Росса [2], Т. Громовой [3], А. Комиссарова [4] др. В связи с этим, опираясь на первое приближение к истине в работах вышеперечисленных авторов, целью статьи является комплексная (в социально-философском ключе) обобщенная характеристика основных атрибутов и последствий четвертой индустриальной революции.

Если первая промышленная революция механизировала производство, то вторая позволила наладить массовый выпуск продукции. Главным драйвером второй промышленной революции было электричество. В центре третьей революции находилась электроника и информационные технологии, автоматизировавшие производство. Третья промышленная революция базировалась на следующих принципах: смещение центра прибыли от этапов производства к разработке и дизайну; рост производительности труда и, как следствие, сокращение синих воротничков, рабочих, непосредственно занятых в производстве; замещение централизованных моделей бизнеса распределенными структурами, горизонтальным взаимодействием [4]. Во многих странах и регионах реалии третьей революции еще полностью не внедрены, а на мировой арене появляется новая «революционная ситуация». Четвертая промышленная революция как бы выходит из третьей, которую еще называют «цифровой» и которая началась еще в середине прошлого века. Если третья революция автоматизировала все процессы, то четвертая стремится устранить границы между физической, цифровой и биологической сферами. Четвертую промышленную революцию можно трактовать как способ производства, основанный на смешении технологий физического, цифрового и биологического мира, который создает новые возможности и воздействует на политические, социальные и экономические системы. Эта революция обусловлена достижениями в области искусственного интеллекта, робототехники, нанотехнологий, автономных транспортных средств, 3-D печати, аддитивных технологий производства и ряда других. Скорость, с которой происходят перемены; их размах и системный характер последствий – вот три причины, по которым сегодняшние перемены следует считать не простым продолжением третьей промышленной революции, а началом четвертой. По мнению К. Шваба, люди сегодня не могут позволить себе роскошь времени, которая

существовала в предыдущих промышленных революциях, чтобы адаптироваться к быстро меняющимся технологическим достижениям. «Эта четвертая революция идет на нас, как цунами. Скорость нельзя сравнить с прошлыми революциями, и ... скорость этой революции так высока, что политическому сообществу трудно или даже невозможно успевать с необходимыми нормативными и законодательными рамками» [1]. Какие же атрибуты четвертой индустриальной революции можно выделить?

Во-первых, повышение интеллектуального уровня промышленных предприятий. Это выступает главной целью «Индустрии 4.0». Предполагается создание комплексных производственных структур на базе отдельных автономных роботизированных систем, которые смогут взаимодействовать друг с другом в режиме реального времени и самонастраиваться. Такая технологическая парадигма позволит компаниям стать ближе к заказчикам, что сделает выпуск продукции экономически выгодным в странах с высокой заработной платой. В данном случае пострадает экономика стран третьего мира и Китая, ибо дешевый труд в этих регионах перестанет быть дешевым и ведущие мировые компании закроют там свои заводы. Поэтому один из основных стимулов продвижения четвертой промышленной революции заключается в желании конкурировать с аутсорсингом производства (передачей определенных бизнес-процессов или производственных функций на обслуживание другой компании) в развивающихся странах. Для четвертой промышленной революции характерной является идея «сервис-ориентированного проектирования». Оно может варьироваться от пользователей, использующих заводские настройки для потребляемых продуктов, до компаний, которые поставляют индивидуальные продукты индивидуальным потребителям. Но все же главным стимулом индустриализации являются, на наш взгляд, не столько выгоды потребителей, сколько потенциальные выгоды для многонациональных промышленников, которые первыми примут «Индустрию 4.0».

Считается, что «Индустрия 4.0» представляет собой такой же вызов международному сообществу, что и нестабильная геополитическая ситуация, а также целый ряд экономических, социальных и природоохранных вопросов, в которых мировому сообществу не удастся достичь ощутимых результатов. Внедрение «Индустрии 4.0» основательно изменит цепочку создания прибавочной стоимости, что приведет к исчезновению традиционных отраслей общественного производства. Ясно, что наиболее эффективными будут корпорации, располагающие собственным производством. Следует заметить, что на сегодняшний день многие мировые гиганты своего продукта не имеют. Так, у крупнейшей таксомоторной компании Uber нет собственного автопарка, медиагигант Facebook не производит собственного контента, самый дорогой ретейлер в мире Alibaba не имеет собственных товаров, а Airbnb, крупнейший в мире гостиничный сервис, не владеет недвижимостью. Главным трендом «Индустрии 4.0» является развитие технологических платформ, которые объединяют спрос и предложение и которые ломают существующие в экономике структуры. Четвертая промышленная революция окажет на бизнес четыре главных воздействия – это ожидания потребителей, усвер-

шенствование товаров и услуг, совместные инновации и организационные формы. Клаус Шваб считает, что переход от простой цифровизации (третья промышленная революция) к инновациям, базирующимся на комбинациях технологий (четвертая революция) вынуждает компании пересмотреть свое отношение к тому, как они работают.

Во-вторых, развитие Интернета вещей. Наряду с промышленным интернетом и традиционным Internet of Things грядет широкое использование Интернета в других отраслях жизнедеятельности общества – в сфере торговли, образования, медицинского обслуживания, регулирования дорожного движения, борьбы с преступностью, в быту современного человека, а также в функционировании городов, для которых на базе Интернета будет формироваться инфраструктура с социально-эффективными энергетическими, транспортными, экологическими, информационными и другими жизненно необходимыми системами. Количество вещей человека, подключенных к Интернету, будет постоянно возрастать. Ранее они выполняли роль в основном коммуникационную, эпоха «Индустрии 4.0» приведет к появлению, например, смарт-холодильников, которые будут лично пополнять запасы сыра по Интернету, учитывая вкусы и местонахождение их владельцев или пользователей. Фитнес-браслеты из забавных игрушек превратятся в серьезные медицинские приборы, позволяющие человеку контролировать здоровье и через рекомендуемые программы спасать и продлевать свою жизнь. Эксперты утверждают, что скоро многие окружающие нас предметы научатся взаимодействовать друг с другом, и кофе-машина сама будет готовить кофе после звонка будильника, в микроволновке будет готовиться завтрак, а автомобиль сам подъедет от парковки к вашим дверям. В «Индустрии 4.0» в одну сеть объединяются не только предметы, но и станки, сборочные линии и целые заводы. Уже сейчас на некоторых предприятиях на заготовках установлены RFID-метки, которые передают необходимую информацию сборочному роботу. Отслеживаются запасы сырья, и если раньше в бизнес-школах преподавали промышленную технологию Just-in-Time как самую передовую, то в скором будущем потребность в данном подходе и соответствующих специалистах просто исчезнет. При этом все более привычной становится кастомизация, каждое изделие может быть сделано на крупной фабрике под индивидуального заказчика [4]. Если в 2013 г. к сети Интернет были подключены 15 млрд устройств, то к 2020 г. их число вырастет до 30 млрд, 75% из которых будут мобильными [3].

В-третьих, новый виток индустриальной революции изменит рынок труда и структуру занятости. Принципиально изменится структура занятости. Если третья промышленная революция лишила рабочих мест многих мастеров, то четвертая грозит уволить следующую волну специалистов, которые мониторят сейчас работу станков и компьютеров. Новая промышленная революция даст возможность устройствам взаимодействовать без вмешательства человека. Новая волна роста производительности труда в связи с наступлением технологической революции вновь остро ставит вопрос о трудоустройстве высвобождающихся сотен тысяч рабочих с заводов предыдущих поколений. Люди при новом формате производства будут использованы минимально, поскольку система сможет самостоятельно принимать большинство решений, используя показания датчиков и прочей аппаратуры. Сети машин смогут выпускать товары с меньшим числом ошибок, а также менять производственные шаблоны по мере необходимости на более эффективные. При этом автономные роботы будут играть первостепенную роль на «умных» предприятиях. Внедрение автоматических линий на производстве и распространение «умных» производственных систем подразумевает массовую безработицу. Об этом давно говорят футурологи, и грядущая «Индустрия 4.0» только усугубляет страхи, причем небезосновательно. Уже к 2020 г. роботы и новые технологии могут оставить без работы 5 млн человек. Всего к этому времени ликвидируют 7 млн рабочих мест, но это

компенсирует двухмиллионный рост занятости в других отраслях. Наибольшие сокращения ожидаются в среде офисных и административных работников – через четыре года их число уменьшится на 4,7 млн. Исследование затрагивает Юго-Восточную Азию, страны Персидского залива, некоторые западные государства, в том числе Великобританию, Германию, США и Францию, а также Индию, Китай и Японию. Многие мировые экономисты утверждают, что приход «умных» производств грозит ростом неравенства, так как сократит доходы от труда [3]. Новая индустриальная революция углубит неравенство, ибо потенциально содержит угрозу разрушать рынки труда, когда роботы будут заменять живых людей. Больше всего в выигрыше от новой революции останутся те, кто обеспечивает интеллектуальный и физический капитал: изобретатели, акционеры и инвесторы. Будет возрастать спрос на рабочих высокой квалификации и снижаться на рабочих с низкой квалификацией. У творческих одиночек появилась возможность не только использовать компьютерные программы и обмениваться своими разработками, но и получить доступ к оборудованию, предоставляющему большие возможности немедленного внедрения. «Индустрия 4.0» актуализирует востребованность людей, склонных заниматься уникальным производством – «мейкерством». Однако для всей сферы образования и подготовки кадров стоит важная задача «перекодировать» культурные установки и мировоззренческие ориентации в отношении к трудовой деятельности и потребностям будущего рынка труда.

В-четвертых, атрибутом «Индустрии 4.0» выступает развитие способов сбора и анализа данных. Большинство идей и концепций в данной области (Big Data, Data Science, Machine Learning, Deep Learning) разработаны ранее, но сама отрасль получила бурное развитие сейчас, когда появились большие объемы данных для анализа и способы их быстро собирать и анализировать. Новая индустриальная революция окажет влияние и на технологию государственного управления и органов местного регулирования социальных процессов. Они должны приспособиться к жизни в мире революционных перемен, изменить свои структуры и системы к необходимым уровням прозрачности, эффективности и взаимодействию с институтами гражданского общества. Новые технологии и платформы позволяют физическим лицам выражать органам власти свое мнение по разным вопросам, координировать усилия организациям гражданского общества и участвовать в разработке властями необходимых решений. Давление на целью изменить их нынешний формат взаимодействия с населением и существующий, отстраненный от нужд людей, подход к управлению будет нарастать. Органы государственной власти, со своей стороны, получают новые возможности для осуществления почти тотального контроля над жизнедеятельностью населения и его активностью. Несомненно, четвертая промышленная революция окажет очень глубокое влияние на систему и природу общественной и национальной безопасности, ибо последняя развивается на основе технологических инноваций. Использование смешанных технологий и усиление противоборства мировых центров силы будет стирать традиционные различия между такими понятиями, как война и мир, право и нарушение, насилие и ненасилие, воюющая и невоюющая стороны и ряд других.

Пятым атрибутом четвертой индустриальной революции выступает виртуализация социальности. Виртуальная реальность готова к широкому распространению во всех сферах жизнедеятельности общества и человека. Этому будут способствовать сетевой эффект виртуальной реальности. Виртуальная реальность конкурирует не с идеальным моделированием реального мира, она конкурирует с традиционными источниками масс-медиа и с наиболее интересными формами ее презентации. Уже сейчас те, кто достиг возраста совершеннолетия, проводят значительную часть своего времени в виртуальном мире. Технология виртуальной реальности будет совершенствоваться, и потребление в данной сфере будет возрастать по мере увеличения контен-

та, а пользовательский опыт будет улучшаться по экспоненте. Правда, уже сейчас обращают внимание на угрозу виртуальной реальности для здоровья человека, ибо виртуальный образ жизни, несомненно, усугубит массу проблем, связанных с сидением, ожирением и бездействием.

Последствия четвертой индустриальной революции рассматривают в черно-белом, противоречивом ракурсе. В качестве *позитивных сторон* четвертой индустриальной революции является то, что технологические инновации приведут к революционному прорыву в повышении эффективности и производительности труда. Стоимость транспорта и коммуникаций упадут; эффективность логистики и глобальных сетей предложения повысится, а стоимость торговли уменьшится. Все это должно открыть новые рынки и подстегнет рост экономики. Как и предшественницы, четвертая промышленная революция обладает потенциалом поднять уровень жизни всех землян. «Индустрия 4.0» изменит не только то, что делает человечество, но и само человечество, позволит ему подняться на новый уровень общественного и морального сознания, в основе которого будет лежать общая судьба всех людей, живущих на нашей планете. *Пессимистический прогноз* развития новой революции утверждает, что она «роботизирует» человечество и лишит людей сердца и души. Усложнится процесс определения идентичности людей, их прав и социального статуса. Серьезной проблемой является и обеспечение безопасности производства и предоставления услуг, ведь интеграция физических систем и Интернета сделает их более уязвимыми к атакам хакеров, к попыткам злоумышленников осуществить удаленное воздействие на производственные процессы, в результате чего возможно парализовать работу предприятия или же манипулировать протоколом производства. Опасность для мирового сообщества представляет и возможное сосредоточение главных технологий в руках нескольких влиятельных корпораций, в результате чего они будут диктовать свои условия рынку. Новая индустриальная революция может передать власть над миром нескольким компаниям. Несомненно, технологическая революция ставит успех стратегий развития стран в беспрецедентную зависимость от понимания мирового технологического ландшафта.

Итак, основными атрибутами четвертой индустриальной революции являются следующие: повышение интеллектуального уровня промышленных предприятий; развитие Интернета Вещей; изменение рынка труда и структуры занятости; развитие способов сбора и анализа данных, что повлечет изменение технологии государственного и муниципального управления, форм активности гражданского общества; виртуализация социальности.

Литература

1. Schwab K. The Fourth Industrial Revolution: what it means, how to respond / K. Schwab // Foreign Affairs. – 2015. – December. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.foreignaffairs.com/authors/klaus-schwab.

2. Ross A. The Industries of the future / A. Ross. – Publisher: Simon & Schuster, 2016. – 256 p.

3. Громова Т. Власть «Индустрии 4.0» / Т. Громова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://fastsalttimes.com/sections/obzor/522.html>.

4. Комиссаров А. Технологический ренессанс: Четвертая промышленная революция / А. Комиссаров [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2015/10/14/612719-promishlennaya-revolutsiya>.

Аннотация

Кривега Л. Д., Сухарева Е. В. Четвертая индустриальная революция: атрибуты и последствия. – Статья.

В статье анализируются сущность и основные атрибуты четвертой индустриальной революции: повышение интеллектуального уровня промышленных предприятий; развитие Интернета Вещей; изменение рынка труда и структуры занятости; развитие способов сбора и анализа данных, что повлечет изменение технологии государственного и муниципального управления, форм активности гражданского общества; виртуализация социальности. Отмечается, что четвертая индустриальная революция ставит успех стратегий развития стран в беспрецедентную зависимость от понимания мирового технологического ландшафта. Рассматриваются позитивные и негативные последствия четвертой индустриальной революции.

Ключевые слова: индустриальная революция, атрибуты, общество, человек, социальные изменения.

Анотація

Кривега Л. Д., Сухарева Е. В. Четверта індустріальна революція: атрибути й наслідки. – Стаття.

У статті аналізуються сутність і основні атрибути четвертої індустріальної революції: підвищення інтелектуального рівня промислових підприємств; розвиток Інтернету Речей; зміна ринку праці та структури зайнятості; розвиток способів збирання й аналізу даних, що спричинить зміну технології державного та муніципального управління, форм активності громадянського суспільства; віртуалізація соціальності. Зазначається, що четверта індустріальна революція ставить успіх стратегій розвитку країн у беспрецедентну залежність від розуміння світового технологічного ландшафту. Розглядаються позитивні й негативні наслідки четвертої індустріальної революції.

Ключові слова: індустріальна революція, атрибути, суспільство, людина, соціальні зміни.

Summary

Kryvega L. D., Sukhareva E. V. The fourth industrial revolution: the attributes and effects. – Article.

The article analyzes the essence and the basic attributes of the Fourth Industrial Revolution – Raising the intellectual level of industrial enterprises; Development of the Internet of Things; Changes in the labor market and employment structure; Development of methods of data collection and analysis, leading technology change state and municipal government, forms of activity of civil society; Virtualization of sociality. It is noted that the fourth industrial revolution puts the success of development strategies in an unprecedented understanding of the dependence on the global technological landscape. Considers positive and negative impacts of the fourth industrial revolution.

Key words: industrial revolution, attributes, society, people, social change.

УДК 1 930. 1

К. В. Кротов

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії та суспільних наук

Вінницького національного медичного університету імені М. І. Пирогова

ТЕОЛОГІЯ ЯК АНТРОПОЛОГІЯ У ФІЛОСОФІЇ НЕОПРОТЕСТАНТИЗМУ

У сучасній філософії поширюється значення релігійних напрямів, які намагаються переосмислити догмати класичного християнства, зробити акцент на людині, яка повинна саме в земній історії створювати свій світ. Філософія неопротестантизму виступає як своєрідний синтез релігійної і світської філософії, яка використовує понятійний апарат секулярної філософії для переосмислення головних догматів християнства.

Безпосередньо філософію неопротестантизму аналізували такі автори, як О. Лезов, К. Костюк, М. Сиверцев, Н. Шлайфер та інші. Необхідно також відзначити відомого українського філософа М. Поповича, котрий досліджував співвідношення західної (протестантської, католицької) і східної (православної) культури в історії людства, а також П. Ніколова, дисертація якого присвячена християнській філософії, зокрема проблемі свободи й еволюції західної правосвідомості.

Метою статті є аналіз проблеми історії у філософії неопротестантизму, де теологія виступає як антропологія, де сенс історії не визначений наперед, а пов'язаний саме з існуванням людини.

Для класичного християнства характерною рисою було чітке розмежування Бога та людини, домінування ідеї теоцентризму. Тобто, головною метою існування людини в історичному бутті був саме процес наближення людини до Бога, оскільки між Богом і людиною існувала велика прірва. У сучасній філософії неопротестантизму саме людина є головною дійовою особою історичного процесу. Розгляд теології як антропології, де на першому плані стоїть саме людина в історії, є домінуючим у творчості таких представників філософії неопротестантизму, як Р. Бульман, Д. Бонхофер, П. Тіллх.

Однією з особливостей сучасної філософії неопротестантизму є критика субстанційного бачення історичного процесу, коли історія сприймалась як деяка єдність, цілісність, що рухається до якогось наперед визначеного фіналу.

На відміну від цієї позиції, приходить думка про те, що історія не може існувати «поза людиною», сама людина включена в процес історичного. Також, на відміну від російської релігійної філософії з її ідеєю всеєдності, пошуком загальноісторичного сенсу, неопротестантські мислителі більше стурбовані долею самого окремого індивіда в історії. Це зближує їхні позиції з представниками філософії неомізму, але, на відміну від цих мислителів, вони все ж таки більш вільні у використанні наробок сучасної західної секулярної філософії (особливо філософії екзистенціалізму). Людина є єдиною істотою, яка ставить питання про сенс свого існування в історичному бутті, і вже це надає сенсу її існування.

Практично всі представники (П. Тіллх, К. Барт, Р. Нібура та ін.) філософії неопротестантизму у вирішенні проблеми смислу історії виходять з ідеї номіналізму. Відкидаючи можливість знаходження єдиного начала в історичному просторі, вони виходять із того, що всі історичні події є неповторними і їх неможливо звести до єдності. Найбільш ґрунтовно критику ідеї субстанціалізму та прогресизму ми зустрічаємо в роботах відомого представника філософії неопротестантизму П. Тіллха. У концепції П. Тіллха історія є всеохопним виміром життя, оскільки історичний час – це час, у якому закладено всі інші часові виміри, відповідь на питання про смисл історії містить відповідь на питання про смисл буття. Зокрема, П. Тіллх виділяє три форми неісторичного тлумачення історії – трагічну, містичну, механістичну. Механістичне розуміння – це такий погляд на істо-

ричний процес, коли історія перетворюється в серію подій у фізичному часі, які мають деякий інтерес і гідні занесення в аннали, але які зовсім некорисні для інтерпретації існування як такого. У своїй роботі «Історія і царство Боже» П. Тіллх критикує ідеї прогресизму. Зокрема, він наголошував на тому, що це й досвід XX ст. з його рецидивами нелюдності; це й неоднозначність прогресу; це й відчуття беззмістовності процесу, який немає меж; це й усвідомлення свободи кожної істоти, котра народжується, як її право почати все спочатку в ім'я добра і зла. Мислитель виходив у своєму підході до історії з номіналізму. Для нього єдино реальними є конкретні дії індивіда, який здійснює особисту свободу в тій чи іншій історичній ситуації, яка є унікальною й неповторною. Людина малювалась ним як істота, котра постійно прагне реалізувати здібності до творчості й утиліти абсолютні цінності у визначеній сукупності історичних обставин. Звідси й відкидання ним ідеї закономірності, що спрямовує хід суспільного розвитку, заперечення соціального прогресу. П. Тіллх уважав ілюзією єдність людства. Зокрема, він писав: «В історії немає єдиного людства. Його, вочевидь, не існувало й у минулому, не може воно існувати й у майбутньому, так як політично єдине людство навіть в уяві є діагоналлю між векторами, що зливаються та розходяться» [1, с. 239].

У побудовах представників філософії неопротестантизму людина сприймає історію крізь свій «індивідуальний горизонт». Тобто, вона повинна прагнути наблизитись до істинного сенсу буття в історії й у цьому прагненні й полягає сенс людського існування в історичному. Цю особливість неопротестантського бачення проблеми людини в історії ми знаходимо, зокрема, у творчості П. Тіллха, котрий підкреслював, що «в усьому перебуває внутрішня невизначеність буття, воля досягнути у своїй індивідуальності активну безкінечність буття, прагнення вирватись за межі своєї обмеженої форми, прагнення досягнути глибини в собі». І далі П. Тіллх підкреслює, що «в основі релігійної свідомості міститься впевненість у тому, що в цьому житті ти співприсутній Богу й водночас відчужений від нього. Наслідками екзистенціального відчуження є безвір'я, гріх, непорозуміння. Сконцентрувавшись на собі, виключивши зі свого існування Бога, особистість втрачає єдність і сутнісний центр. У відчуженому існуванні смисл і основа цілого відкидаються заради абсолютизації свого я. Утрата єдності викликає в людини занепокоєння. Охоплений почуттям небезпеки, індивід змушений боротись, щоб досягти само-реалізації» [2, с. 368].

Що інше розуміння людини в історії ми зустрічаємо в концепції Р. Нібура, його розуміння «спасіння» в історії в його ставленні до царства Божого не може бути досягнутим у відриві від долі окремої людини. Одиноке я, наділене духовністю і свободою вибору, може або відступитись від спокутливої праці, яка будуватиметься в «драмах» історії, або прагнути до духовного здійснення посеред трагічних обставин, щоб вийти за межі трагедії [3].

Велику увагу проблемі смислу історії приділяє К. Досон. На думку англійського мислителя, мету історичного розвитку необхідно розуміти двояко. По-перше, існує абсолютна мета історії, повне знання про яку належить Богу. По-друге, існує відповідна мета історії, яка детермінується культурно-історичною ситуацією і є відображенням абсолютної мети. Пряма констатація мети історичного розвитку перетворює історію в театр маріонеток. Цей фаталізм суперечив би католицьким догматам про свободу людини. Тому завданням християнського філософа, на думку К. Досона, є

обґрунтування трансцендентального смислу історії на основі аналізу сучасної ситуації: оскільки людина є переважно духовною істотою, будь-яка влада, яка прагне контролювати всі аспекти її життя, необхідним чином трансцендує відносно її індивідуальні цілі та входить у сферу абсолютних цінностей, які є прерогативою релігії, вважає англійський мислитель. Можна дати людині і їжу, і відпочинок, і добрі умови праці, але вона все ж таки залишиться незадоволеною. Можна відібрати в людини все це, і вона не буде жалитись, поки знає, що в неї є дещо, за що можна померти. Тому доля людини залежить від необхідної координації двох компонентів: її природи та її духу. Будучи зв'язною ланкою між світом природи і світом духу, людина несе відповідальність за одухотворення й інтеграцію «нижнього світу» в універсальний світопорядок [4, с. 311–317].

К. Досон указує на те, що сутність людини зумовлюється можливістю трансцендування, тобто цивілізація, яка відкидає Бога, відкидає й особисту основу. Отже, погляди К. Досона на проблему смислу і призначення історії виходять із твердження про буттєву необхідність історичного цілепокладання, яке ґрунтується на культурному синтезі минулого та сучасного, яке визначає вирішення дилеми сучасності в межах християнсько-гуманістичної традиції. Філософія історії К. Досона є своєрідною реакцією людини на витіснення в епоху наступу інструментального ставлення до дійсності однією із суттєвих характеристик екзистенціального як можливості проектування себе вперед, у «баченні – себе – самого» на фоні майбутнього. А оскільки історіографічне розкриття знаходить утіленість буття в історії, то історія й буття єдині за своєю онтологічною структурою. Звідси можна зробити висновок, що філософсько-історична концепція К. Досона як феномен профетичної свідомості відображає акт боротьби людини за свою буттєву сутність, яку неможливо редукувати до чистого об'єкта, а, відсилаючи його до проекту, до можливого буття чи смислу історії.

Проблема смислу історії в концепціях представників філософії неопротестантизму виступає як своєрідне осмислення людиною сенсу свого існування в історичному бутті. Зокрема, П. Тілліх уважав, що «можливо собі уявити природу поза історією, але не існує сфери динаміки без форми або індивідуальності, без універсальності. Три найважливіші пари елементів створюють основну онтологічну структуру: індивідуальність і універсальність, динаміка й форма, свобода й доля. У цих трьох полярностях перший елемент виражає відношення буття до самого себе, його міць бути чимось для самого себе, а другий елемент виражає «пов'язаність» буття з чимось ще, його буття як частину всесвітнього буття» [5, с. 256].

П. Тілліх зупиняється на проблемі існування людини у світі й відзначає, що «людина є найбільш мужньою із живих істот, тому що вона повинна подолати глибокий жах. Найскладніше для неї – стверджувати сьогодні, тому що вона здатна уявити собі майбутнє, яке їй ще не належить, і минуле, яке їй уже не належить. Вона мусить захищати своє теперішнє від бачення безкінечного минулого й безкінечного майбутнього, жодному з яких вона не належить. Людина не може запобігти питанню про граничну основу своєї онтологічної мужності» [5, с. 270].

Розробка поняття «кайрос» пов'язана з роботами П. Тілліха. У своїх найбільш відомих працях «Теологія культури», «Систематичне богослов'я» він намагається дати визначення того, що є кайрос, його побудови являють собою своєрідне прагнення створення нової теології культури. Зокрема, у роботі «Теологія культури» П. Тілліх проводить думку, що кайрос є дійсний час, тобто момент, який сповнений змісту і смислу. Отже, П. Тілліх не обмежує кайрос минулим, а підносить до загального принципу історії. Для філософії історії кайрос у його загальному та специфічному смислі є кожний поворотний момент в історії, коли вічне судить і перетворює часове. П. Тілліх відзначає, що, згідно з ученням про кайрос, в історичному процесі немає логічної, фізичної чи економічної необхідності. Він рухається тією єдністю свободи й долі, яка відрізняє історію від природи. На думку П. Тілліха, рухом, що найбільш рішуче

усвідомлює кайрос, є релігійний соціалізм, який продовжує критику культури, характерну для соціалізму загалом, але водночас направляє цю критику і проти самого соціалізму, намагаючись тим самим повернути останній до його особистої істинної глибини [6].

Потрібно підкреслити, що концепція кайросу як того моменту, коли буття відкриває себе людині, тісно пов'язана в побудовах П. Тілліха з поняттям самого Буття, тобто того, що є буттям. Це є також переосмисленням позицій класичного християнства, де мислитель використовує ідеї екзистенціальної філософії. Зокрема, у роботі «Буття і питання про Бога» П. Тілліх наголошував на тому, що головне питання теології – це питання про Бога. Бог є відповідь на питання, яке міститься в бутті. Проблема розуму й одкровення є вторинною порівняно з проблемою Буття й Бога. Як і все інше, розум містить Буття й логічно підпорядкований Буттю. Тобто, в аналізі розуму й питань, які містяться в його екзистенціальних конфліктах, необхідно розглядати ті поняття, які виводяться з аналізу Буття. Отже, поняття Бога в П. Тілліха є теологічним синонімом категорії Буття, яке розуміється як основа світу. Це буття як таке неможливо вивести з буття речей і неможливо звести до нього, воно не пояснюється в категоріях суб'єкт-об'єктної структури. Буття – начальник усіх поділів, у тому числі й поділу на іманентне і трансцендентне. Буття або Бога П. Тілліх у дусі пізньої схоластики називає «саме Буття». Як і М. Гайдегер, П. Тілліх вважає, що Буття людини – єдиний ключ до Буття як такого. Екзистенціальний жах людини, її «турбота» про смисл буття – свідчення того, що людина внутрішньо з Буттям пов'язана, але відчужена від нього у своєму земному існуванні. Релігійність – це є стан «граничної турботи» про безумовний смисл буття. Тобто, саме кайрос надає людині можливість подолати наявний розрив між нею й Буттям (Богом). Головним кайросом в історії П. Тілліх називає акт утілення Божого слова, оскільки ним була встановлена єдність сутності й існування, у руйнуванні якої й було гріхопадіння людини.

Аналіз існування людини в історичному бутті ми зустрічаємо також у творчості Р. Нібура, котрий конструює свою концепцію філософії історії. Для нього історія є своєрідною сферою перетинання свободи волі людини й волі Бога. Тобто, прагнучи підпорядкувати невіддільну їй і незізнану історію, людина, безперечно, отримувє результати, які прямо протилежні бажаним. Зокрема, Р. Нібур відмічав, що «світ, у якому діє Бог і домінують закони спокути, кличе людину брати участь у русі до царства, яке настане в кінці історії. Хоча люди ніколи не зрівняються у своїй любові і справедливості з любов'ю Бога, їхні духовні здібності за всієї їхньої обмеженості й кінечності тягнуть їх у глибини того смислу, який ми знаходимо в історії, указують на те, що лежить за межами історії» [3, с. 310].

Отже, для Р. Нібура Бог діє в історії, але водночас Він схований від історії й не може бути пізнаним неповним розумом і повною вірою. Тобто, «я» прагне до духовної аутентичності, яка знаходиться лише в історичному існуванні. Але тим не менше історія – життя у світі, може обернутись трагедією, тому й вимагає спокути, тобто останньої «сцени», на якій необхідно шукати вищої справедливості.

Екзистенціальні мотиви у взаєминах Бога та людини ми зустрічаємо у творчості представника неопротестантської традиції Р. Бульмана. Він висуває думку про те, що про Бога можливо говорити тільки через свою зачепленість його діянням. Тобто, говорити про страх і трепет, про вдячність і довіру. Зокрема, Р. Бульман писав про те, що «про Бога неможливо говорити у формі загальних пропозицій або загальних істин, які правильні безвідносно до конкретної екзистенціальної ситуації того, хто говорить. Коли той, хто говорить, це робить, він ставить себе поза фактичною дійсністю свого існування, тобто поза Богом, і говорить зовсім не про Бога. У цьому сенсі говорити про Бога не тільки помилка та безумство – це гріх» [7, с. 332].

Тобто, лише через Божественне людина набуває свого дійсного існування, а разом із тим своєї дійсної сутності і

свого дійсного я. Точкою перетинання Божественного одкровення з людиною є екзистенція – сама людина в усій конкретній цілісності свого існування. Саме для людини як цілого, що знаходиться завжди в певній ситуації і звертається до Бога, щоб відкрити йому «дещо», ці нові знання про світ історії чи закони природи, себе самого. Таке одкровення зумовлює зустріч, особисте саморозкриття. А саморозкриття означає міжособистісну спільність я і ти. Виникнення цієї нової спільності змінює екзистенційну ситуацію в самій її основі, оскільки людина набуває нового саморозуміння. Саморозуміння включає в себе всю цілісність реальної, тілесно існуючої екзистенційної людини, тому що людина в самій своїй сутності є істотою розуміючою [7, с. 332–335].

Суттєвий вплив на творчість Р. Бульмана справила діалектична теологія К. Барта. Мислитель по-справжньому сприйняв те розуміння Бога, яке відстоював К. Барт. Тобто, це розуміння Бога як «зовсім іншого», підкреслювання думки про радикальну відмінність між Богом і світом. Це означає, що про Бога нічого неможливо з'ясувати звичайними методами пізнання, тобто Бог не є об'єктом у світі об'єктів, тому й не може стати об'єктом пізнання. У зв'язку з цим дійсна теологія завжди буде «каменем спотикання» для людей, мислення яких залишається в межах суб'єктивно-об'єктивної схеми. На думку філософа, Бог не є даність у смислі ідеалістичної філософії. Поняття «Бог» означає повне відкидання всього суто людського, тобто «Бог» означає, що людина радикально ставиться під питання.

Аналіз концепції Р. Бульмана ми зустрічаємо в роботі С. Лезова «Теологія Р. Бульмана» [8, с. 75]. Зокрема, дослідник виділяє те положення Р. Бульмана з його праці «Протестантська теологія й атеїзм», де той наголошує, що «заради Божого царства необхідно відмовитись від усього, людина поставлена перед великим «Або-Або»: чи погодиться вона вирішити на користь Царства й пожертвувати заради нього всім іншим. Цей заклик до рішення є водночас закликом до каяття, тому що люди чіпляються за цей світ і не прагнуть до кінця наважитись на користь Бога. Вони прагнуть Царства, але не готові при цьому відмовитись від усього іншого, вони не розкалялись» [7, с. 332]. Р. Бульман прагне зберегти догматичне уявлення про Воскресіння Христа, яке необхідно йому для його теологічної схеми переходу від недійсного існування до дійсного. Для цього мислитель проводить своєрідну раціоналістичну обробку ідеї Воскресіння, зводячи «пасхальну подію» до виникнення керігми, тобто факту, який можна історично довести. Отже, доктринальний зміст «воскресіння як есхатологічна подія» стає недосяжним для історичної критики.

У концепції Р. Бульмана ми зустрічаємо розуміння поняття «віра», яке він переосмислює із сучасних позицій. Зокрема, мислитель висуває думку про те, що у вірі людина завжди, раз за разом, розуміє себе заново. Це нове саморозуміння може зберігатись лише як постійна поновлювана та кожен раз нова відповідь на Слово Бога, те саме відбувається й у буденному житті. Нове саморозуміння, яке виникає із зустрічі людини з людиною, може зберігатись, лише якщо взаємини між цими двома людьми продовжуються. Отже, віра, яка виникає внаслідок зустрічі зі словом керігми, не є просто згода з деякими твердженнями догматики. «У вірі світ і моє життя у ньому стають новими, і завжди необхідно оволодівати цією вірою знову, тому що віра не може бути просто чимось, що в мене «є» як наукове знання чи як інтелектуальна згода з положеннями догматик», – писав Р. Бульман у вищезгаданій статті «Протестантська теологія й атеїзм» [7, с. 332].

Аналізуючи позицію Р. Бульмана, ми бачимо, що віра виступає в його концепції не як світогляд і не як почуття, вона є подія зустрічі, з якої виникає особисте ставлення до Бога, і саме це ставлення в кожний особистий момент я або «вірю», або «не вірю», або живу в цьому ставленні до Бога, або живу чимось іншим. Воля пов'язана з подією віри набагато більше, ніж почуття й переконання. Якщо людина пов'язана з подією віри, якщо живе в ній, то в її житті не залишається нічого, що було б нейтральним, і знову лю-

дина опиняється в ситуації, яка потребує зусилля волі. Р. Бульман показав необхідність вирішення герменевтичних проблеми. Згідно з визначенням сучасної філософії, герменевтична проблема виникає в певній герменевтичній ситуації, яка визначається як ситуація непорозуміння та кризи довіри. Це означає, що з якихось причин люди не можуть більше сприймати деякий зміст як авторитетний і принципово важливий для свого життя. І саме в цій ситуації філософ прагнув зробити новозавітні свідчення віри важливими для своїх сучасників.

На відміну від «позитивізму» К. Барта чи «деміфологізації» нового заповіту Р. Бульмана, для іншого представника сучасної філософії неопротестантизму – Д. Бонхофера – «людина віри» реалізує свою християнську ситуацію в повній посеїбності життя. Цю особливість позиції мислителя ми знаходимо в його роботах, де він пише: «Коли, нарешті, раз і назавжди відмовишся від претензій зробитись чимось – чи претензії стати святим або грішником, який повернувся на шлях істинний, чи церковним діячем, праведником або нечестивцем, хворим чи здоровим – а саме це я й називаю посеїбністю – жити в гущі завдань, питань, успіхів, невдач, жити, накопичуючи досвід і похвилинно переконуючись у своїй безпомічності – ось тоді по-справжньому відчуєш не тільки свій біль, а й біль і страждання Бога у світі, разом із Христом будеш перебувати в Гевсиманії, і я гадаю, що це й віра, це і є «метанойя» [9, с. 112].

Отже, ми бачимо, що позарелігійна інтерпретація Д. Бонхофера – це є не апалогія секуляризму, а твердження неапатричного характеру християнства. Але, на відміну від діалектичної теології, «позаприродне» не скасовує природного, не перетворює його в «ніщо», а звільняє його від будь-якого демонізму, релігійної інтерпретації. Згідно з Д. Бонхофером, людина, котра усвідомлює себе дорослою, стоїть перед словом Бога без посередників і без перешкод, які мають назву «релігія». Слово Бога закликає людину не для того, щоб вона зверталась із надією й молитвою до потойбічного, відверталась від життя, а, навпаки, для того, щоб вона повернулася обличчям до світу, у якому вона живе. Відповідальність людини перед потребами світу і ближнього «зараз і тут», і, як повнолітні, вона не потребує більше особистих «тез Бога» в подвоєнні світу й культивуванні нещастя як аргументу для обґрунтування ідеї індивідуального спасіння. Людина, людські взаємини, переживання людності набувають у нього характеру священного, літургійного ставлення Богу. Так, Д. Бонхофер пише: «Навряд чи є почуття, які дають більше радощів, ніж почуття того, що в змозі приносити якусь користь людям. При цьому головне зовсім не в кількості, а в інтенсивності. Саме людські взаємини є найголовнішим у житті. Саме Бог надає нам можливість слугувати йому у сфері людського. Усе інше є наближенням до гордині» [9, с. 112–113].

У XIX ст. очікуване Царство Боже інтерпретували в дусі ліберального прогресизму, послідовного нарошування сил гуманності, усезагального підйому знання та моралі. Але після Першої світової війни від цих надій не залишилось і сліду. Розпад того, що раніше мало назву «християнська культура», секуляризація християнських цінностей, утопічний проєктивізм, що ідеологічно інтерпретував Царство Боже як майбутній комуністичний або націонал-соціалістичний рай на землі, – усе це надзвичайно звузило суспільне значення християнських перспектив. Християнська надія знову – як це бувало не раз – звелась до принципу особистого спасіння в загробному світі, або до ідеї приватного, екзистенційно інтерпретованого християнства. Найбільш яскравим вираженням другої позиції стала концепція Р. Бульмана – німецького екзегета, історика й теолога. На думку мислителя, сучасна природна наукова картина світу не залишає місця для втручання Бога в хід історії. Хід історії розглядається як безперервна непорушна єдність, яка є цілісною та завершеною в самій собі.

На думку Р. Бульмана, самий хід історії в сучасному її розумінні відкидає міфологічну есхатологію, тобто мислитель робить висновок про те, що історія ще не дійшла кінця,

і вона й далі буде продовжуватись. Р. Бультман писав: «Навіть якщо ми й допускаємо, що світ, у якому ми живемо, дійде кінця в часі (наприклад, унаслідок ядерної катастрофи), але ми знаємо, що цей кінець набуде форми природної катастрофи, а не міфічної події, і якщо ми пояснюємо її пришествя в термінах сучасної наукової теорії й намагаємося узгодити її, скажімо, із загрозою ядерної катастрофи, то ми тим самим займаємось усе тією самою, хоча і несвідомою, критикою міфології Нового Завіту» [10, с. 100].

На переконання Р. Бульмана, міфологія Нового Завіту має бути не відкинута, а екзистенціально інтерпретована. Міф потребує не космологічного, а екзистенціального тлумачення: тільки так він може розповісти нам про специфічну дійсність людини, про її саморозуміння перед лицем трансцендентного, отже, поставити перед рішенням на користь дійсного або недійсного існування. Так, християнська есхатологія, за Р. Бульманом, – це екзистенціальна подія, яка відбувається тут і зараз у самому акті віри окремої людини. Своїм вибором, рішенням, своїм «так» вона вступає в здійснення очікуваного «ще ні». Проповідуючи свою віру, людина реалізує кінець влади світу сього, його цінностей. Тому що для того, хто дійсно вірить в абсолютну суверенність Бога, світ уже підданий суду, його кінець уже настав, і будь-які мислими чи немислими космічні катастрофи вже нічого не в змозі до цього додати. Для людини Бог існує виключно у сфері я, в індивідуальній свідомості, тобто Богопізнання тісно пов'язане із самопізнанням. Тому теологія в нього виступає у формі антропології. Програма екзистенціальної інтерпретації християнства, із якою виступив Р. Бульман, була найбільш гострим вираженням індивідуального протистояння християнина тоталітаризму нацистського режимові.

Р. Бульман у своїй роботі «Новий Заповіт і міфологія. Проблема деміфологізації новозаповітного провіщення» вказує на те, що в підсумку розвитку науки й техніки людина оволоділа світом і досвідним знанням про світ такою мірою, що вже ніхто не в змозі дотримуватись і не дотримуватись новозавітної картини світу [10, с. 90]. І далі Р. Бульман продовжує думку про те, що «міфічна есхатологія відокремлюється тим простим фактом, що друге пришествя Христа не прийшло водночас, а світова історія триває й, на думку будь-якої розумно мислячої людини, триватиме» [10, с. 90].

Саме ці тези Р. Бульмана вказують на його бажання відійти від парадигм класичного християнства й указати сучасній людині істинні цінності життя, поєднати християнський світогляд із сучасними секулярними філософськими поглядами на світ. Підтвердження цієї тези ми знаходимо в роботі Р. Бульмана, який підкреслює, що сучасній людині просто не зрозуміле те, що Новий Заповіт каже про «Дух» і таємниці. Людина, котра розуміє себе суто біологічно, зовсім не бачить можливості для понадприродного, дещо втрутитись у замкнуту структуру природних сил і діяти в ній. Отже, Р. Бульман акцентує свою увагу на важливості деміфологізації як своєрідного наближення сучасного християнства до потреб людини. Для вирішення цього завдання Р. Бульман використовує понятійний апарат сучасної світської філософії, зокрема ідеї екзистенціалізму. Філософ підкреслює думку про те, що рішуче відрізняє Новий Заповіт від філософії, християнську віру від «природного розуміння Буття»: Новий Заповіт і християнська віра знають і говорять про діяння Бога, уперше роблячи можливою самовіддачу, віру, дійсне життя людини. Те, що Новий Заповіт говорить міфологічною мовою про існування людини до віри, а також про існування віруючого, піддається деміфологізації. Р. Бульман уважає, що хрест Христа як подія спасіння – не міфічна, а історична подія, яка бере початок в історичному факті розп'яття Христа з Назарету. У своєму історичному баченні Христос є судом над світом, отже, Христос – розп'ятий «за нас» і зовсім не в сенсі деякої теорії сатисфакції чи жертвоприношення. Попередня міфологія пішла в минуле разом із міфічною картиною світу, тому що «подія спасіння» – це не чудова понадприродна подія, а історична подія в

просторі й часі. Згідно з позицією Р. Бульмана, той, у кому присутній і діє Бог, у кому Бог примирив світ із собою, стає реальною історичною людиною, так і слово Боже не таємнича мова оракула, а тверезе пророцтво особистості й долі Ісуса з Назарета в їхнім значенні для історії спасіння. Ця звістка може бути зрозуміла як епізод в історії думки; щодо свого ідейного змісту вона може бути прийнята як можливий світогляд. І тим не менше, це пророцтво має право на те, щоб бути есхатологічним Словом Бога. На нашу думку, ця позиція Р. Бульмана ще раз підкреслює його бажання зробити християнські уявлення про світ і людину зрозумілими сучасній людині. Це є своєрідною модернізацією класичного християнства, бажанням провести своєрідний місток між історією «земною» й «сакральною». Безперечно, розуміння теології як антропології не обмежується тільки побудовами Р. Бульмана, але головною практично для всіх представників неопротестантської традиції залишається ідея про те, що домінуючою дійовою особою історичного процесу є людина, її існування в історичному бутті. Цю думку ми знаходимо в Д. Бонхофера: «Ми повинні навчитись оцінювати людину не за тим, що вона зробила або не зробила, а за тим, що вона вистраждала. Єдино плодотворним ставленням до людей (насамперед до слабких) буде любов, тобто бажання зберігати спільність із ними, саме Бог не зневажав людей, Він став людиною заради них» [9, с. 112].

Представник діалектичної теології К. Барт, незважаючи на різкий дуалізм Бога й людини, земної та сакральної історії, усе ж таки також відводить значне місце людині в історичному процесі. Зокрема, він писав, що «Ісус Христос є людиною як такою, і тому є міра визначення й обмеження будь-якого людського буття. Він є рішенням, у якому визначено наміри Бога й мета Бога не тільки щодо нього, а й стосовно кожної людини» [11, с. 154]. Але, з іншого боку, К. Барт наголошує на тому, що людина завжди є місцем усеїсності творіння, де створене збирається воедино й водночас виходить за межі себе самого.

Отже, у творчості представників філософії неопротестантизму теологія виступає як своєрідна антропологія, де на першому плані стоїть саме існування людини в історичному бутті.

У статті обґрунтовано положення, що концепції сенсу історії набувають нового змісту у світлі модернізаційних тенденцій у сучасній західній християнській філософії. Це виявляється в тому, що геоцентрична картина світу, яка була домінуючою в побудовах представників класичного християнства, стає все більш антропоцентричною, акцентується увага на необхідності активної участі сучасної людини в житті соціуму, реалізації в реальному житті провідницького божественного замислу. Людина повинна прагнути наблизитись до істинного сенсу буття в історії, і в цьому прагненні полягає сенс людського існування в історичному.

Література

1. Тиллих П. История и Царство Божие / П. Тиллих // Кимелев Ю.А. Философия истории: [антология] / Ю.А. Кимелев. – М.: Аспект Пресс, 1995. – С. 232–248.
2. Тиллих П. Систематическое богословие / П. Тиллих; пер. с англ. М.Б. Данилушкин. – СПб.: Алетейя, 1998. – 493 с.
3. Нибул Р. Опыт интерпретации христианской этики / Р. Нибул // Нибул Р. Христос и культура: избранные труды Ричарда Нибула и Рейнгольда Нибула / Р. Нибул; пер. с англ. С.Я. Левит. – М.: Юрист, 1996. – С. 26–375.
4. Dowson C. Nature and Destiny of Man / C. Dowson // Dowson C. Enquiries into Religion and Culture / C. Dowson. – N.Y., 1933. – P. 311–317.
5. Тиллих П. Систематическая теология / П. Тиллих; пер. с англ. Т. Лифинцева, В.В. Рынкевич. – М.: Университетская книга, 2000. – 463с.
6. Тиллих П. Избранное: теология культуры / П. Тиллих; пер. с англ. Е.Г. Балагушкин. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.
7. Минин П. Главное направление древнецерковной мистики / П. Минин // Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. – С. 337–390.
8. Лезов Н. Теология Р. Бульмана / Н. Лезов // Вопросы философии. – 1991. – № 11. – С. 71–86.

9. Бонхоффер Д. Сопротивление и покорность / Д. Бонхоффер // Вопросы философии. – 1989. – № 10. – С. 111–113.

10. Бульман Р. Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Р. Бульман // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 86–114.

11. Барт К. Очерк догматики : [лекции, прочитанные в Университете Бонна в летний семестр 1946 года] / К. Барт ; пер. с нем. Ю.А. Кимелев. – СПб. : Алетей, 2000. – 272 с.

Анотація

Кротов К. В. Теологія як антропологія у філософії неопротестантизму. – Стаття.

У статті розглядається переосмислення проблеми людини в історичному просторі у філософії неопротестантизму. Людина сама включена в процес історії. Вона не лише очікує Божого Царства, а виявляє соціальну активність. Представники філософії неопротестантизму намагаються подолати дуалізм між мирською й сакральною історією. У концепціях представників цієї філософії теологія виступає як антропологія, вони активно використовують понятійний апарат секулярної філософії (екзистенціалізму, психоаналізу, філософської антропології), щоб зробити християнство більш зрозумілим людині ХХ ст. Для класичного християнства характерною рисою було чітке розмежування Бога й людини, домінування ідеї геоцентризму. Головною метою існування людини в історичному бутті був саме процес наближення людини до Бога, оскільки між Богом і людиною існувала велика прірва. У сучасній філософії неопротестантизму саме людина є головною дійовою особою історичного процесу.

Ключові слова: теологія, антропологія, земна історія, сакральна історія, екзистенціалізм.

Аннотация

Кротов К. В. Теология как антропология в философии неопротестантизма. – Статья.

В статье рассматривается переосмысление проблемы человека в историческом пространстве философии неопротестантизма. Человек сам включен в процесс истории. Он не только ждет Божьего

Царства, а и проявляет социальную активность. Представители философии неопротестантизма пытаются преодолеть дуализм между мирской и сакральной историей. В концепциях представителей данной философии теология выступает как антропология, они активно используют понятийный аппарат секулярной философии (экзистенциализма, психоанализа, философской антропологии) для того, чтобы сделать христианство более понятным человеку ХХ в. Для классического христианства характерной чертой было четкое разделение Бога и человека, доминирование идеи геоцентризма. Главной целью существования человека в историческом бытии был сам процесс приближения человека к Богу, так как между Богом и человеком существовало большая пропасть. В современной философии неопротестантизма именно человек выступает главным действующим лицом исторического процесса.

Ключевые слова: теология, антропология, земная история, сакральная история, экзистенциализм.

Summary

Krotov K. V. Theology as Anthropology in the philosophy of neo-Protestantism. – Article.

The rethinking of the problem of man being in historical space in philosophy of neo-Protestantism is given in this article. Man himself is included in historical process. He doesn't only expect the God kingdom, but is socially active. The representatives of neo-Protestantism philosophy try to overcome the dualism between the mundane and the sacred history. In the concepts of the representatives of this philosophy Theology acts as Anthropology, they actively use the conceptual apparatus of secular philosophy (existentialism, psycho-analysis, philosophic anthropology) in order to make Christianity more understandable for a man of XX century. The clear distinction between God and man and the dominance of geocentricism ideas were peculiar features of classical Christianity. The main purpose of a man being in historical existence was the process of approximation of man to God, because between God and man there was a great gap. In modern philosophy of neo-Protestantism a man himself is the main protagonist of the historical process.

Key words: Theology, Anthropology, earth history, sacred history, existentialism.

УДК 316.4.066

Т. В. Кушерець*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та соціально-економічних наук
Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя***ВАРІАТИВНІСТЬ ЗМІСТУ ПОНЯТТЯ СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ В ІДЕОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ МОДЕРНУ**

Низка гучних подій кінця XX – початку XXI ст., таких як війна на Балканах, пробудження націоналізму в постсоціалістичних країнах, пов'язана з проблемами засилля іммігрантів ренаціоналізація політики західноєвропейських держав, військовий конфлікт на території України, належить до явищ, що свідчать про повернення до способів мислення й діяльності, які, як здавалося, уже відійшли в далеке минуле. Серед важливих проблем, що постали сьогодні перед людством, особливе місце посідають ті, які пов'язані з процесами глобалізації та періодичними світовими економічними кризами. З кінця минулого століття ставиться під питання ефективність ринкового механізму регуляції економіки, що спонукає до пошуків неекономічних важелів планетарного масштабу. Разом із посиленням соціальної нерівності як у країнах метрополії, так і на периферії зростає попит на ліві ідеї. Як зазначив Зд. Краснодарський, «сьогодні панівним є враження, наче ми раптово повернулися в історію. Старі вже давно забуті мотиви, ідеї й конфлікти знову з'явилися на поверхні. ... З'являється питання, що робитимуть нові покоління з історією, яку європейці знову й по-новому згадали» [10, с. 158]. Шлях до поглиблення розуміння ситуації, що склалася, пов'язаний із радикальним переосмисленням сформованого в ідеологічному протистоянні проекту модерну, який, попри всі свої недоліки та прорахунки, не знайшов собі альтернативи в жодних постмодерністських потугах. Отже, історія не завершилася, як поспішили проголосити, а радше прискорила свою ходу, а разом із нею знову стають актуальними сформовані у філософії Нового часу поняття, перегляд змісту яких вимагає нових підходів і методологій. Чільне місце серед таких понять посідає поняття суб'єкта історії, яке має свої смислові варіації, пройшло складний процес реконцептуалізації та заслуговує на дослідження своєї «історії».

Серед останніх досліджень у жанрі історії понять варто відмітити працю М. Мінакова «Історія поняття досвіду» [13]. Завдяки накладанню різних описів досвіду, які мали місце в основних філософських доктринах і традиціях західної філософії XIX–XX ст., автором були отримані загальні контури досвідного топосу з його границею, межами й регіонами в цілісності його епістемологічного, метафізичного та онтологічного вимірів. Український філософ указав на необхідність дослідження тих понять, які мають системотворче значення, тобто через обрання стратегії аналізу яких можна дати загальне розуміння тієї чи іншої епохи. Він також визначив два критерії обрання поняття для такого аналізу: по-перше, це поняття має бути значущим для філософії в певному історичному контексті, а по-друге, бути цікавим для тієї філософської ситуації, у межах якої відбувається дослідження. Відповідність обраного поняття цим критеріям забезпечує поєднання в предметі дослідження історичного й суто теоретичного вимірів [13, с. 17–18]. Зазначене вище спонукало до пошуку такого поняття, яке через розгортання свого змісту дало б загальне уявлення про епоху модерну.

Серед ключових філософських понять, що супроводжували складний шлях переходу від традиційного до сучасного суспільства, на нашу думку, особливе місце посідає поняття суб'єкта історії, яке, зародившись і перебуваючи в неартикульованій формі у філософії історії XVIII ст., у соціально-філософських реконструкціях XIX ст. було експліковане в кількох варіантах значень. На цю обставину звернув увагу В. Табачковський, указавши на факт своєрідного «розшарування» суб'єкта історичного діяння, тобто на його багатовимірність або полісуб'єктність. Однаково рівні права на співтовариство в «драмі світового духу» (Гегель) заявили особа,

клас, народ (нація) і людство, а згодом О. Шпенглер додав сюди ж і локалізований «культурний організм». Саме в цей час універсальний смисл людської історії було визначено з погляду боротьби за відкрите суспільство, за владу розуму, за справедливість, свободу, рівність тощо, тому й проблема визначення її суб'єкта була зміщена з площини загальнофілософської в площину філософії політики та філософії права [18, с. 83]. Із зазначеного випливає неоднозначність тлумачення змісту поняття історії, хронологічні межі його виникнення й політико-правовий характер його аналізу. Однак головним своїм завданням автор уважав критику есенціалізму в тлумаченні рушійних сил історії, що було характерним для самоствердження вітчизняної філософії після здобуття Україною незалежності. Поза увагою залишилося питання про можливість здійснення реконструкції уявлень про особу, клас, народ (націю) на нових методологічних засадах.

Завдання перевизначення понять суспільствознавчого дискурсу модерну поставили І. Кононов і його колеги. Ці дослідники відмітили, що предметне поле таких понять охопило собою ту формацію дискурсів, яка не могла не мати ідеологічного характеру, бо стосувалася проблем влади та управління суспільними процесами. Головними її складовими стали лібералізм, консерватизм і соціалізм/комунізм [17, с. 35]. Однак у центрі уваги постало «перевизначення» самого поняття модерну, визнання правомірності існування «другого модерну». Це дослідження має важливе значення для заявленої нами теми, бо вказує на неправомірність тверджень про завершення цієї історичної епохи, а разом із нею і «кінець історії». Найбільш дотичним до наміченої нами пізнавальної стратегії є дослідження історії елітистського дискурсу К. Баранцевої, яка вказала на важливість урахування характеру сучасного діалогу модерну й постмодерну стосовно суспільства та його трансформацій і продемонструвала ефективність такого підходу у своїй роботі. У класичному варіанті еліта визначається «првідною силою історичного (у тому числі й політичного) процесу, формотворчим ядром суспільства, рушієм і невинним творцем семантичного поля культури, резонатором та регулятором усіх соціальних змін» [3, с. 24]. Як нам видається, у наведеному твердженні еліта визнається соціально-історичним суб'єктом, тобто підводиться під більш широке визначення як один із його варіантів.

Метою статті є виявлення варіативності значень поняття суб'єкта історії, яка сформувалася в межах ідеологічного дискурсу модерну і стала невід'ємною частиною репрезентації цієї історичної епохи.

У другій половині XX ст. розпочалася дискусія стосовно ролі понять у філософському мисленні. Філософські поняття були визначені ключовими моментами на шляху філософії, які дають змогу краще зрозуміти еволюцію філософії та її сучасну ситуацію. Коло учасників такої дискусії є досить широким. Уперше проблема дослідження понять постала на німецькому ґрунті в межах трансцендентальної філософії І. Канта як вимога критики філософських категорій. Неокантіанці, зокрема В. Віндельбанд, поставили питання про створення історії понять, бо саме в них філософи виражають результати діяльності людського розуму, світогляд народів і їх ставлення до життя [6, с. 17]. Продовжуючи цю традицію в кінці XX ст., Г.-Г. Гадамер заявив, що поняття є справжнім предметом філософії, «істинним буттям» і «саморозкриттям мислення саме так, як воно діє в розумінні та поясненні існуючого» [13, с. 14].

Завдання дослідження змісту наукових понять було поставлене також у межах англо-американської філософії

науки. С. Тулмін сформулював ідею «більш глибокого розуміння через більш адекватні поняття» й запропонував еволюційне пояснення трансформації концептуальних популяцій, привертаючи увагу до накопичення незначних змін у змісті понять, які зберігаються в процесі відбору, здійсненого науковим співтовариством. Хоча мова йде про наукові поняття, робиться наголос не на «об'єктивності», а на соціально-культурній зумовленості їхнього змісту, оскільки вони тільки тоді є актуальними, коли слугують людським цілям у конкретних ситуаціях [19, с. 244].

Свій внесок у дискусію про роль понять у процесі наукового пізнання зробили французькі мислителі, започаткувавши оригінальний підхід, що отримав назву «дискурс-аналіз». Предметом вивчення постають дискурсивні формації, які лежать в основі тих чи інших практик, у тому числі й інтелектуальних. Завдяки працям Фуко, Альтюсера, Деріда, Лакана французька школа дискурсивного аналізу відрізняється значною філософською спрямованістю, увагою до ідеологічних, історичних і психоаналітичних аспектів дискурсу. За Фуко, дискурс варто розуміти як складну сукупність мовних практик, які беруть участь у формуванні уявлень про той об'єкт, який вони мають на увазі. Тому надання значення у дискурсах створює і змінює світ. «Боротьба на дискурсивному рівні вносить вклад у зміни та відтворення соціальної реальності» [9, с. 31].

У використанні дискурс-аналізу під час вивчення історії поняття «суб'єкт історії» потрібно відмітити характерну особливість ідеологічного дискурсу, на яку вказав А. Бадью: «Наука й ідеологія – завжди у множині. Але їхній тип множинності відрізняється: науки утворюють дискретну систему пов'язаних відмінностей, ідеології – неперервне поєднання варіацій» [2, с. 25]. Із зазначеного випливає взаємозумовленість варіацій змісту поняття суб'єкта історії (тобто представлення його як особи, нації, класу) особливостями ідеологічного дискурсу модерну.

Для з'ясування варіативності змісту поняття «суб'єкт історії» потрібно відійти від закріпленого марксизмом розуміння ідеології як «хибної свідомості». Протиставлення хибного та справжнього знання про дійсність утрачає своє значення, якщо під ідеологією розуміти те, що пропонує Н. Луман, а саме: сучасну (модерну) форму самоопису суспільних систем. Розглядаючи ідеологію в широкій історичній перспективі, сучасний соціальний теоретик вважає, що первісні людські співтовариства не потребували значних семантичних витрат для самоопису й обмежувалися в разі необхідності міфологічними оповідями. Коли в суспільстві посилюлися процеси соціального розшарування, воно потребувало збільшення семантичного оснащення для забезпечення «потреби в згоді». Характерною ознакою таких самоописів є безконкурентність, бо «існує лише одна позиція, виходячи з якої вони можуть проєктуватися й розповсюджуватися, – це позиція центру (міста) або верхівки (шляхетного стану). У традиційному суспільстві релігія отримує переваги в семантиці, однак своє домінування вона може здійснювати лише приєднавшись до політичного центру. Від такої практики самоопису довелося відмовитися з переходом до суспільної диференціації, яка орієнтується передусім на функції. Жодна з функціональних систем не може претендувати на вищу позицію, ні одна з них не здатна нав'язати свої описи іншим і в репрезентативний спосіб представити суспільство. На думку Н. Лумана, характерною ознакою сучасного суспільства є втрата ним природної репрезентації, або репрезентації тотожності. «Ціле, яке ніколи не наявне повністю, не може бути представлене в наявності як ціле. Реконструкція поняття репрезентації як поняття специфічно політичного є наслідком цього, і вона означає, що організація репрезентації ще можлива лише в обмеженій специфічній функції перспективі політичної системи» [11, с. 196]. За цих умов описи суспільства стають ідеологіями. «На місці рефлексії тотожності приходить рефлексія протилежності ідеологій, протилежності, яка виникає з біфуркації» [11, с. 199].

Важливим з погляду нашого дослідницького завдання є відзначення суспільної функції ідеології як інтегратора

й чинника ідентифікації, виділеної К. Гірцем. Для останнього «... ідеологічна система є послідовною організацією колективних образів, ідей та ідеалів, що забезпечує учасників логічною, навіть систематично спрощеною, кінцевою орієнтацією в просторі й часі, у засобах і цілях» [14, с. 316]. Завдання ідеології – зробити можливою автономну політику, перетворюючи авторитетні концепції, які б надавали їй сенсу, у переконливі образи, які б зробили її доступною для сприйняття. Тому К. Гірц пропонує дати більш широке визначення ідеології як культурної системи, що супроводжувала процеси модернізації. «Уперше ідеології у власному значенні слова виникають і стають панівними в той момент, коли політична система починає звільнятися від безпосередньої влади успадкованих традицій, від прямого й детального керування релігійних і філософських канонів, з одного боку, і від прийнятих на віру настанов традиційного моралізму, з іншого» [7, с. 257]. Для того щоб політика стала автономною сферою, потрібним було виокремлення культурної моделі політичної дії, оскільки попередні моделі були або занадто універсальними, або надто конкретними, щоб забезпечити орієнтацію, необхідну в політичній системі. Ідеологія виникла тоді, коли забезпечити адекватний образ політичного процесу не могли ні найзагальніші культурні, ні найбільш прагматичні орієнтири суспільства. Її породили поєднання суспільно-політичного напруження з відсутністю культурних ресурсів для його розуміння. Головне завдання ідеології, на думку К. Гірца, полягає в тому, щоб надати сенсу незбагненним ситуаціям, побудувати їх так, щоб усередині них стала можливою цілеспрямована дія, що, у свою чергу, послугувало б кристалізації певної соціальної групи як суб'єкта історії.

Схожою є точка зору П. Розанвалона, який стверджує, що реальні процеси виокремлення політичної сфери, які супроводжувалися переходом від *universitas* до *societas*, сприяли тому, що із «соціального цілого виокремлюється суб'єкт» [16, с. 20]. Держава, яка раніше уявлялася частиною єдиної гармонії, закладеної Богом в упорядковане світове ціле, стає джерелом для самої себе й «не знає для себе більшої основи, ніж основа впорядкованого природним правом об'єднання індивідів» [16, с. 21]. Якщо погодитися з думкою сучасного французького мислителя про те, що демократія набуває значення й форми тільки як побудова певної історії та сама є функцією часу, то стає зрозумілою необхідність філософської рефлексії цього процесу й введення поняття суб'єкта історії, необхідного для формування нових ідентичностей.

Народ як колективний політичний суб'єкт не є сформованою даністю, насправді він формується в становленні та є, по суті, певною історією. Відтак демократія – це лише система, що дає змогу громаді самоврядуватися, вона є також режимом, у якому будується спільна ідентичність, однак не безконфліктним шляхом. П. Розанвалон наголошує на необхідності плюралізації часових вимірів демократії: «Побудова історії так само, як і управління теперішнім, передбачає потребу зв'язати дуже різні відносини із суспільним часом. Пильний час пам'яті, тривалий час творення, час, обмежений терміном виборного мандата роботи парламенту, короткий час громадської думки повинні стикатися між собою й постійно підганятися один під одного, щоб конкретизувати демократичний ідеал. Це один із способів побудови загальної волі, у постійному русі відбиття одне в одному її різних часових виражень» [15, с. 161–162].

К. Мангейм заклав традицію порівняння трьох ідеологічних проєкцій суб'єкта історії модерну з різними модусами часу людського існування. «... Консервативна думка зосереджується на минулому тією мірою, якою минуле живе в сучасності, а думка буржуазна принципово зосереджується на сучасності, живе завдяки тому, що, власне, є новим, тоді як пролетарська думка робить спробу вловити елементи майбутнього, які існують уже в теперішньому, зосереджуючись на тих наявних у цей момент факторах, у яких можна розгледіти зародки майбутнього суспільства» [12, с. 611]. У такому зіставленні виявляються не лише плюралізація

часових вимірів побудови суспільства на засадах розуму, а і їхній зв'язок із конкретними соціальними групами.

Сформовані в межах філософії Нового часу моделі суб'єкта історії віддзеркалюють подвійність обличчя сучасної епохи – індивідуалізм і комуналізм. Модерність означала пролом у шаблоні традиційної ідентичності, можливість утечі від переданої в спадок ідентичності родини, місцевості й соціального рангу у двох напрямках: один вів до внутрішнього осереддя індивідуальних зусиль, індивідуальної освіти, вибору професії, романтичного кохання й мобільності – географічної та соціальної; другий був звернутий до різного роду колективних утворень – націй, класів, сукупності громадян, членів асоціацій. «Модерний індивідуалізм і модерний колективізм зумовлюють один одного, залежать один від одного, а також наражаються один на одного. Тільки індивід, який звільнив себе від традиції, може бути повноцінним патріотом, громадянином, воїном. З іншого боку, двері структур традиції відчиняють саме колективні рухи. Разом із тим між індивідуалістичним і колективістським буттям не існує якоїсь стабільної середньої точки» [8, с. 189].

Діалектика індивідуального та колективного виявляє себе в потрійній історичності, котра відповідає потрійній вимозі: зібрати спадок, прагнути в майбутнє, яке є невідомим, виявитися в русі, що вивищується над індивідами. Як зазначив Р. Арон, з одного боку, для того щоб знати, що людина існує в історії, вона повинна відкрити для себе, що вона належить колективу, який бере участь в історії, що є спільною для багатьох соціальних спільнот; суспільство та історія утворюють середовище, у якому кожен реалізує себе, середовище, вплив якого переживають і про яке судять і розмірковують. З іншого боку, «якби історія була б зосередженням тільки колективних змін, то людина не усвідомила б свого історичного буття. Якщо вона визнала реальне становлення, атомом якого являється, їй необхідно для вимірювання своєї значимості помітити в собі самій ту природу, яку вона хотіла засудити в ім'я своїх ідеалів» [1, с. 499].

Така діалектика індивідуального та колективного була заявлена передусім у філософії лібералізму з її проголошенням священним правом людини на своє тіло, особистість, майно, спосіб життя, священний обов'язок індивіда прагнути щастя, особистого вдосконалення й самоздійснення. Однак соціально неоднорідна структура раннього буржуазного суспільства надавала можливості скористатися такими правами далеко не всім. «Бути людиною означає обирати. Вибір притаманний людині. Однак урізане так у розмірі людство лишає поза своїми межами чималу кількість людей, котрі хотіли б належати до нього, зокрема в тій його формі, яку класи обирачів нав'язали людськості. Можливість вибрати не завжди й не для всіх дотримується евангелія вибору – і тоді виникають розчарування, незадоволення та гнів» [8, с. 213]. Для цієї незадоволеної й позбавленої можливості самореалізації та власного вибору більшості населення були придатними більшою мірою колективні моделі суб'єкта історії, які, незважаючи на різні способи мобілізації мас, наділені рисами комуналізму, що визначаються З. Бауманом так: «... належність – єдине право, а вірність – найвищий обов'язок; гідність – це втішання колективною славою; корисливість – це участь у побудові колективного добробуту; а пошук місця – уже-було-виділене, щоб використати його найкраще, – ось рецепт гідного життя» [8, с. 211]. Тож не випадково, що модерність, яка винайшла та з гордістю заохочувала індивідуалізм, також водночас породила націоналізм, комунізм і фашизм. Колективне спасіння, якого потребувала обездолена частина буржуазного суспільства, було представлене у вигляді метанаративів, реалізація яких стала причиною катаклізмів і предметом нищівної критики. Однак спільним як для індивідуальної, так і для колективних моделей суб'єкта історії стало те, що, унаслідок ліквідації типового для традиційних суспільств поділу на сакральне та мирське, історія стала єдиним суддею людських дій, а для забезпечення повного тріумфу людини в історії потрібна була субстантивна філософія, яка б утверджувала її остаточну перемогу як історичну необхідність.

У разі виявлення спільного та відмінного у трьох основних моделях суб'єкта історії – особи, нації, класу – важливо відзначити їх «нерівноправність» у процесі історичної реалізації. Загальновідомим став факт домінування лібералізму з його індивідуальним типом суб'єкта, який забезпечив утвердження прогресистського типу світогляду. Визначальними ознаками цього світогляду, як зазначає І. Валерстайн, стали, по-перше, сприйняття політичних змін як нормального стану суспільства, по-друге, суверенітет народів [4, с. 77]. Ці ідеї були покликані забезпечити стабільність соціальної системи, тобто убезпечити її від небезпеки руйнації під тиском невдоволення з боку широких мас. Інші дві ідеології – консерватизм і соціалізм, мислитель уважає лише іншими іпостасями лібералізму або похідними від нього, але все ж таки йдеться про «триїцю ідеологій», які становлять новий світогляд модерну. В основі відмінностей між ними лежить три «типи ставлення до сучасності й «нормалізації змін»: наскільки можливо обмеження небезпеки; досягнення щастя людства найбільш розумним шляхом; або прискорення розвитку прогресу за рахунок жорстокої боротьби» [5, с. 80]. Усі вони були деякими точками відліку під час спроби дати відповідь на запитання про те, хто втілює в собі суверенітет народу: так звані вільні особистості, як уважають ліберали; так звані традиційні групи, як переконані консерватори; або всі члени суспільства, як уважають соціалісти. Ліберали стверджували, що право приймати важливі суспільні рішення мають тільки ті люди, які здатні раціонально мислити. Ті, хто ще не здатний це робити, могли поступово прилучатися за допомогою освіти.

У межах цієї «триїци ідеологій» лібералізм виявив себе як системоутворювальна й інтегруюча течія. Стрижень його програми полягав у тому, щоб із держави створити націю, тобто щоб усіх проживаючих людей у межах країни зробити громадянами, котрі отожденоють себе зі своєю державою. Для такої ідентифікації (здобуття ідентичності громадянина) лібералізм використав широкий набір засобів: чітке юридичне визначення членства в межах цього політичного співтовариства (поліції), мовна уніфікація на всі території країни, система освіти, збройні сили й расизм, який об'єднує расу, яка, як передбачається, є вищою [5, с. 132]. На думку І. Валерстайна, консерватизм і соціалізм активно боролися із системою в першій половині XIX ст., а з 1848 р. проголошена ними окремішність була лише зовнішньою, бо насправді вони були «аватарами» (утіленнями) того ж таки лібералізму. Підтвердженням правильності своєї думки сучасний соціальний філософ уважає рішення більшовиків будувати соціалізм в одній окремо взятій країні, яка, по суті, набула форми національної держави. Таким результатом дещо пізніше завершилася національно-визвольна боротьба колонізованих народів Азії та Африки.

Уся «триїця ідеологій» різною мірою сприйняла принесений Французькою революцією світогляд змін. Якщо ліберали пов'язували їх передусім із поміркованими реформами, то соціалізм наполягав на їх здійсненні революційним шляхом. Консерватори, які за визначенням не повинні були заохочувати зміни, усе ж погодилися на них заради запобігання більш небезпечним недугам. Основними лозунгами «чистих лібералів» залишалися створення держави всезагального добробуту й уведення всезагального виборчого права, утілення яких упродовж трьох десятиків повоєнних років визнані в історії XX ст. як період стабільного зростання.

Як стверджує Н. Луман, незважаючи на старіння однаковою мірою всіх ідеологій сучасності, говорити про їх кінець усе-таки дуже рано, бо інші форми самоопису суспільної системи поки що не утворилися. «Стареча немічність колись могутніх ідеологій змушує їх сьогоднішніх прихильників до творчості, але сама по собі не призводить до нових пропозицій» [11, с. 200]. Щодо останніх, то матеріал для роздумів надасть сама історія, вона ж підказує, як у практичній діяльності мільйонів людей зароджуються певні тенденції, які в процесі філософського переосмислення втіляться в оновлені моделі історичного суб'єкта, що, у свою чергу, виявляться в нових політичних стратегіях.

Отже, поняття суб'єкта історії, яке вперше в неартикульованій формі з'явилося у філософії історії XVIII ст., у соціально-філософських теоріях XIX ст. було експліковано в кількох варіантах значень, а саме: особи, нації та класу. Предметне поле, яке було задане поняттям суб'єкта історії, охопило ідеологічну формацію дискурсу, складовими якого стали лібералізм, консерватизм і соціалізм. Ідеологічний характер цього дискурсу пов'язаний із відображенням реальних процесів відокремлення політичної системи від економічної та культурної систем, у результаті чого була сформована сфера буржуазних приватноправових відносин, які регулюються не традицією й релігійними віруваннями, а всезагальними стратегічними нормами. Соціально-філософські проекти XIX ст. були різними спробами вирішення проблеми ідентичності шляхом «наукового» тлумачення всесвітньої історії. У межах цих проектів був установлений такий тип теорії, у якій, окрім визначення умов саморефлексії історії людства, був названий адресат, здатний за допомогою цієї теорії ідентифікувати себе і свою потенційно емансипаційну роль в історичному процесі. Цей адресат і був зафіксований у понятті суб'єкта історії. Теорії, що включали це поняття в різні смислових варіантах, визначали себе необхідними каталізаторами суспільних трансформацій.

Кожна ідеологічна інтерпретація поняття суб'єкта історії формувалася в традиції метафізичного «мислення сутностями», була пов'язана зі створенням субстанціалістських концепцій суспільного розвитку (метанаративів), що претендували на домінування. Застосування розробленого постметафізичним мисленням дискурсивного методу до аналізу історії цього поняття й подання його у вигляді певного топосу або смислового простору, де зіштовхуються і взаємодіють «на рівних» різні уявлення про ту силу, що визначає напрям і характер суспільного розвитку, дає підстави для збереження його актуальності. Про евристичний потенціал поняття суб'єкта історії свідчить той факт, що кількість смислових варіантів упродовж XX ст. лише зростала. Для позначення провідної сили історичного процесу були запропоновані поняття еліти, покоління, соціальних рухів, міграційних потоків тощо. Попри критику метанаративів, у кінці XX ст. були переосмислені на нових методологічних засадах поняття індивідуального суб'єкта історії, нації та класу. Тож, якщо ми не відмовляємося від ідеї історії, дослідження полілогу між цими різними суб'єктами дії нам ще потрібно здійснити.

Література

1. Арон А. Избранное. Введение в философию истории / А. Арон ; пер. с фр. А.И. Гобозова. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 563 с.
2. Бадью А. Концепт моделі. Вступ до матеріалістичної епістемології математики / А. Бадью ; пер. з фр. А. Рєпа ; наук. ред. С. Шкільняк. – К. : Ніка-Центр, 2009. – 232 с.
3. Баранцева К. Трансїсторичні підстави буття еліти: соціально-філософський аспект / К. Баранцева // Філософська думка. – 2005. – № 1. – С. 23–43.
4. Валлерстайн І. Конець знаемого мира: Соціологія XXI века / І. Валлерстайн ; пер. с англ. под ред. В.И. Иноземцева. – М. : Логос, 2004. – 368 с.
5. Валлерстайн І. После либерализма / І. Валлерстайн ; пер. с англ. под. общ. ред. Б.Ю. Кагарлицкого. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 236 с.
6. Виндельбанд В. История философии / И. Виндельбанд ; пер. с нем. – К. : Ника-Центр, 1997. – 554 с.
7. Гірц К. Інтерпретація культур. Вибрані есе / К. Гірц ; пер. з англ. – К. : Дух і Літера, 2001. – 542 с.
8. Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона ; пер. з англ. Т. Цимбала. – К. : Ніка-Центр, 2008. – 400 с.
9. Йоргенсен М.В. Дискурс-анализ. Теория и метод / М.В. Йоргенсен, Л.Дж. Филлипс ; пер. с англ. А.А. Киселевой. – 2-е изд., испр. – Х. : Гуманитарный центр, 2008. – 352 с.
10. Краснодонецкий Зд. На постмодерністських роздоріжжях культури / Зд. Краснодонецкий ; пер. з польськ. Р. Харчук. – К. : Основи, 2000. – 196 с.
11. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Н. Луман // Социо – логос: Антропология. Социология. Метафизика. М. : Прогресс, 1991. – С. 194–215.
12. Мангейм К. Диагноз нашего времени / К. Мангейм ; пер. с нем. и англ. – М. : Юрист, 1994. – 700 с.
13. Мінаков М.А. Історія поняття досвіду : [монографія] / М.А. Мінаков. – К. : ПАРАПАН, 2007. – 380 с.
14. Рікер П. Ідеологія та утопія / П. Рікер ; пер. з англ. – К. : Дух і Літера, 2005. – 386 с.
15. Розанвалон П. Демократична легітимність. Безсторонність, рефлексивність, наближеність / П. Розанвалон ; пер. з фр. Євгена Марічева. – К. : Вид. дім «КМА», 2009. – 287 с.
16. Розанвалон П. Утопічний капіталізм. Історія ідеї ринку / П. Розанвалон ; пер. з фр. Є. Марічев. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 248 с.
17. Соціологія другого модерну: проблема перевизначення поняття суспільствознавчого дискурсу : зб. наук. праць / І.Ф. Кононов (наук. ред.). – Луганськ : ДЗ ЛКУ ім. Тараса Шевченка, 2009. – 296 с.
18. Табачковський В.Г. Людина. Екзистенція. Історія / В.Г. Табачковський. – К. : БЗМВ, 1996. – 123 с.
19. Тулмин С. Человеческое понимание / С. Тулмин ; пер. с англ. ; общ. ред. и вступ. сл. П.Е. Сивоконя. – М. : Прогресс, 1984. – 327 с.

Анотація

Кушерець Т. В. Варіативність змісту поняття суб'єкта історії в ідеологічному дискурсі модерну. – Стаття.

У статті розглядається формування змісту загального поняття суб'єкта історії та його конкретизація в поняттях особи, нації, класу в процесі ідеологічного дискурсу модерну. Лібералізм, консерватизм і соціалізм розглядаються в контексті забезпечення семантичного оснащення для самопису сучасного суспільства у зв'язку з автономізацією політичної сфери. Пов'язані з цими ідеологіями соціально-філософські проекти аналізуються як такі теоретичні конструкції, у яких визначаються умови саморефлексії історії людства й указується адресат, котрий здатний за допомогою цієї теорії ідентифікувати себе та визначити свою провідну роль в історичному процесі. Уведене для фіксації цього адресата поняття суб'єкта історії стало засобом для позначення загального принципу репрезентації ситуації, що склалася в результаті руйнації традиційного суспільства й потребувала активного втручання в процеси соціальної трансформації. Розглядаються варіанти такого втручання в тих випадках, коли провідна роль в історичному процесі відводиться особі, нації або класу.

Ключові слова: суб'єкт історії, ідеологічний дискурс модерну, особа, нація, клас.

Аннотация

Кушерець Т. В. Вариативность содержания понятия субъекта истории в идеологическом дискурсе модерна. – Статья.

В статье рассматривается формирование общего понятия субъекта истории и его конкретизация в понятиях личности, нации, класса в процессе идеологического дискурса модерна. Либерализм, консерватизм и социализм рассматриваются в контексте обеспечения семантического оснащения для самоописания современного общества в связи с автономизацией политической сферы. Связанные с данными идеологиями социально-философские проекты анализируются как такие теоретические конструкции, в которых определяются условия саморефлексии истории человечества и указывается адресат, который способен при помощи данной теории идентифицировать себя и определить свою ведущую роль в историческом процессе. Введенное для фиксации данного адресата понятие субъекта истории стало средством для обозначения общего принципа презентации ситуации, сложившейся в результате разрушения традиционного общества и требующей активного вмешательства в процессы общественной трансформации. Рассматриваются варианты такого вмешательства в тех случаях, когда ведущая роль в историческом процессе отводится личности, нации или классу.

Ключевые слова: субъект истории, идеологический дискурс модерна, личность, нация, класс.

Summary

Kushnerets T. V. Variability of meaning of the subject of history concept in the modern ideological discourse. – Article.

The article deals with the formation of the subject of history general concept and its specification by means of concepts of a personality, nation, class within the Modern ideological discourse. Liberalism, conservatism and socialism are analyzed in the context of semantic tools for self-description of modern society in connection with the autonomization of the political area. Socio-philosophical projects associated with those ideologies are analyzed as theoretical constructs, which define conditions for

self-reflection of human history. An addressee, who by means of this theory is able to identify himself and define his leading role in the historical process, is indicated. The subject of history concept is introduced to fix that addressee and to indicate the general principle of representation of the situation, which is a result of destruction of traditional society and requires active intervention in the social transformation processes. The article is focused on options of such intervention in those cases when the leading role in the historical process is assigned to a personality, nation or class.

Key words: person, nation, class, ideological discourse of modern, subject of history.

УДК 111.11 17.023.36

Т. В. Лисоколенко
кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії освіти
Дніпропетровського обласного інституту последипломного педагогічного освіти

ИГРА КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ В ОПИСАНИЯХ Ф. ШИЛЛЕРА, Г. ГЕССЕ, Э. ФИНКА

Сегодня феномен игры привлекает к себе все больше внимания исследователей различных отраслей как гуманитарного, так и технического знания. Уже давно стали привычными в нашем обществе такие понятия, как игровые технологии обучения, игровой дискурс, игротерапия, геме и play, что говорит о разноликости самого феномена игры. В философском дискурсе игра также пестрит огромным вариативным рядом как в ретроспективе развития историко-философского знания, так и в вариантах ее интерпретации, обозначения в различных направлениях и отраслях философского знания. С этой позиции актуальность дальнейшего изучения феномена игры очевидна особенно в контексте поиска новых граней и аспектов ее понимания, поливариантности интерпретации, исследования сущности игры в наследии философии культуры.

В центре исследования – работы представителей различных направлений философского знания и разных исторических периодов. Так, Ф. Шиллер более известен своим литературным наследием, однако в философии его следует отнести к направлению романтизма; Г. Гессе известен как писатель и художник; Э. Финк – как немецкий философ, феноменолог. Несмотря на такую, казалось бы, пропасть между ними, их объединяет попытка создания игровой концепции культуры.

Основными источниками статьи являются исследования Ф. Шиллера [10; 11], Г. Гессе [4], Э. Финка [7]. Методологическая основа статьи представлена исследованиями, которые посвящены осмыслению феномена игры в культурологическом пространстве и критическому осмыслению игры в избранных для анализа работах.

Для понимания роли игры в философии и культурологии важно ее определение людьми, находящимися «внутри» данной проблемы. Так, используется работа исследователя А. Аствацатурова, определяющего игру как «освобождение от идола, ибо понятие игры – это свобода от принуждения, противоположность чисто полезной деятельности, точнее, противоположность деятельности, которая видит свою цель не в себе, а вне себя» [2, с. 11]; критическая статья П. Челышева, посвященная исследованию творчества Ф. Шиллера. Так, рассуждая о значении эстетики в работе немецкого романтика, П. Челышев пишет: «Ф. Шиллер в «Письмах об эстетическом воспитании» показывает один из возможных вариантов перехода повседневного человеческого сознания к эстетическому сознанию» [9]. Имеются также ссылки на известную работу немецкого философа В. Виндельбанда [3], который пишет о том, что, благодаря Ф. Шиллеру, «эстетика стала не только промежуточным звеном. Но и существенным моментом философского мировоззрения ... Философия не только выработала широкий всесторонний взгляд на целое человеческой культурной жизни ... Но и приобрела живую форму изложения, благодаря которой она смогла стремиться и достигать более глубокого соприкосновения с общим сознанием» [3, с. 258]. Личное значение Ф. Шиллера В. Виндельбанд видит в следующем: «Он первым проложил путь, которым целое десятилетие шла рука об руку поэтическое и философское творчество» [3, с. 258].

Используются работа В. Асмуса, где он останавливается на значении игры в творчестве Ф. Шиллера: «Игра, как ее понимает Шиллер, – не утилитарное действие человека, но и не отрешенная от всякой действительности фантастическая деятельность воображения. Эстетическая «игра» –

свободная деятельность всех творческих сил и способностей человека, а порожденный «игрой» продукт – «видимость» – нечто идеальное (в сравнении с жизнью) и реальное (в сравнении с продукцией чистого воображения)» [1, с. 688]; исследование Е. Марковича, посвященное анализу работы Г. Гессе, в котором автор констатирует: «В работе «Игра в бисер» игра – это и религия, и философия, и искусство, все в целом и ничего в частности. Это и символическое обозначение утонченной духовности, прекрасной интеллектуальной деятельности как таковой, поисков, абстрактного смысла – квинтэссенции истины» [6, с. 21].

Проанализированные работы дают возможность предположить, что тема игры, которая в явной форме присутствует в работах Ф. Шиллера [10], Г. Гессе [4], Э. Финка [7], уже являлась объектом критического анализа. Однако смежных разработок в пределах философского дискурса, посвященных компаративному анализу творчества трех известных личностей, не достаточно, чем и обусловлен выбор темы исследования.

Цель статьи – провести анализ сущности феномена игры в интерпретациях Ф. Шиллера, Г. Гессе и Э. Финка.

Работа «Письма об эстетическом воспитании человека» представляет собой попытку Ф. Шиллера приблизить само понимание игры к понятию красоты в ее эстетической составляющей. Само побуждение к игре именуется Ф. Шиллером «живым образом, понятием, служащим для обозначения всех эстетических свойств явлений ... всего того, что в обширнейшем смысле слова называется красотой» [10, с. 298]. Исследователь В. Асмус утверждает, что Ф. Шиллер приравнивает понимание красоты как такой к игре. Однако сам феномен красоты при этом постоянно ускользает от четкого определения и обозначения. «Специфический признак игры он видел в срединном положении игры между серьезностью ... и совершенно неоформленной и бесцельной деятельностью фантазии. Красота есть, по Шиллеру, своеобразная диалектика, или единство противоположностей формального и реального» [1, с. 690]. Таким образом, красота или красота как игра в эстетическом смысле занимает промежуточное положение между серьезностью и бесцельностью. Сам Ф. Шиллер о красоте пишет следующее: «Вечно единая ты, но формы твои бесконечны. Лишь в бесконечности форм скрыто единство твое» [11, с. 217]. Особенной чертой эстетической игры является отсутствие принуждения в какой-либо форме, эстетическая игра базируется лишь на побуждении. Побуждение к игре, согласно Ф. Шиллеру, возможно только в состоянии эстетической свободы. Игра обозначает «все то, что не есть ни объективно, ни субъективно случайно, но в тоже время не заключает в себе ни внутреннего, ни внешнего принуждения» [10, с. 300]. Подобными утверждениями автор делает попытку преодоления разрыва между реальным и должным в человеке посредством эстетического воспитания.

Ф. Шиллер задумывается над тем, что не принижает ли он возвышенный феномен красоты, уравнивая его с игрой, и не ограничивает ли это границы опытного понятия игры? Однако Ф. Шиллер превозносит феномен игры за счет ее двойственной сущности: «... из всех состояний человека именно игра и только игра делает его современным и сразу раскрывает его двойственную природу» [10, с. 301]. Таким образом, наделяя игру двойственностью, Ф. Шиллер пытается преодолеть трагический разрыв человеческой при-

¹ Встречаются такие варианты перевода имени немецкого философа Финка: Эуген и Ойген. В работе автор употребляет имя Эуген.

роды и ее незавершенности. Игра выступает формой для раскрытия всех душевных сил человека. В. Асмус, в частности, пишет о том, что только эстетическая игра, по мнению Ф. Шиллера, завершает человечность в человеке, и только она одна способна вернуть ему через эстетическую видимость утраченные им единство, полноту и всесторонность физических и духовных сил. Мысль эту Ф. Шиллер выражает в заостренной формулировке: «... человек играет только тогда, когда он в полном значении слова человек, и он бывает вполне человеком лишь тогда, когда играет» [10, с. 302].

У Ф. Шиллера понятие игры оказывается тесно переплетенным с понятием искусства и культуры в целом. Решения сложившихся проблем в области культуры и морали как раз и нашли свое воплощение в идее об эстетическом воспитании и об искусстве как об игре. «Одна из важнейших задач культуры состоит в том, чтобы подчинить человека форме уже в чисто физической его жизни и сделать это, насколько это зависит от царства красоты, эстетическим» [10, с. 329]. Именно Кантовское понимание формы придает весомость феномену игры у Ф. Шиллера, у которого формой есть эстетическая видимость, приравненная к игре, к игре как красоте. «Игра» для Ф. Шиллера – не только источник искусства, но, прежде всего, явление, выражающее специфическую особенность искусства [1, с. 688].

Таким образом, игра в эстетической и культурологической теории Ф. Шиллера является одним из центральных понятий. Здесь игра освобождается от забот и хлопот реальной жизни, от принуждения, Ф. Шиллер наделяет ее статусом свободной деятельности. Руководствуясь только эстетическим побуждением, не обремененным иными заботами, человек делает следующее: «Строит радостное царство игры и видимости, в котором оно снимает с человека оковы всяких отношений и освобождает его от всего, что зовется принуждением как в физическом, так и в моральном смысле» [10, с. 355]. Именно игра как эстетическая видимость – это процесс, содействующий преодолению разрыва внутри самого человека, это процесс вхождения человека в культуру. По мнению Ф. Шиллера, только красота способна привить человеку эстетические качества.

Развивая опосредованно игровую теорию культуры через эстетическое воспитание человека, Ф. Шиллер обозначил задачи восстановления человеческой целостности, делая это во многом через критику доминирующей культуры. Именно критика не только доминирующей культуры, но и всей системы государственного устройства подвела Ф. Шиллера к мысли о необходимости построения некоего эстетического государства. Так, Ф. Шиллер пишет: «В эстетическом государстве человек может явиться лишь как форма, может противостоять только как объект свободной игры» [10, с. 355]. Хотя идея создания подобного государства является скорее «утопичной», нежели походит на проект, который в будущем может воплотиться в жизнь. И сам Ф. Шиллер этого не отрицал, его эстетическое поле деятельности базируется на идеальной модели игры, эстетической, возвышенной красоте. Эстетическая игра у Ф. Шиллера – это своеобразное освоение, в котором человек творит мир высшего во всех отношениях порядка.

Также необходимо обратить внимание на то особое состояние, в котором возможна сама эстетическая игра. Это состояние В. Виндельбанд назвал эстетическим: «Когда мы относимся к предмету только созерцательно, т. е. не имеем ни чувственной, ни нравственной потребности в нем, а только созерцаем его» [3, с. 262]. Именно в подобном состоянии человек ничего не желает от конкретной вещи, лишь играя с ней, созерцая ее. Согласно Ф. Шиллеру, в человеческой сущности заложена именно потребность подобного взаимодействия с вещами, ее можно назвать эстетической потребностью или влечением к игре, которое сковывает материальное и формальное влечение, направляя нашу деятельность на «бесцельную» игру.

Также в пределах заданной проблемы необходимо остановиться на том, что понятие игры у Ф. Шиллера имеет следующую задачу: «Имеет выяснить своеобразное место

искусства в ряде других деятельности человека ... Искусство как деятельность, порождающая художественные образы жизни, есть область игры» [1, с. 688, 690–691]. В подобных приближениях понятия игры к области культуры Ф. Шиллер был не одинок. Немецкий писатель и интеллектуал Г. Гессе в своем романе «Игра в бисер» также наделяет игру своеобразной культурообразующей функцией, способной помочь преодолеть кризис духовности современности.

«Игра стеклянных бус» поставит перед читателем как игра со всеми ценностями и смыслами культуры. Данную работу следует воспринимать как реакцию автора на упадок гуманистической культуры в XX в. Г. Гессе описывает содержание современного ему гуманитарного знания как декаданс.

Грани самой игры в работе «Игра в бисер» достаточно широки, игра бесконечна. Стеклянные бусы подобны универсальным символам, которыми при сопоставлении можно играть, с помощью которых можно воспроизводить различные культурные смыслы и категории. Автор пытается представить нам игру как некую нишу культуры, однако всячески уходит от описания ее содержимого. В открытой форме автор демонстрирует лишь музыкальную партию игры и различные вариации ее использования, признавая тот факт, что игра – это всего лишь рецидив фельетонизма, т. е. реакция на засилье развлекательного характера эпохи, «пустая и безответственная игра с буквами, в которой мы растворили язык различных видов искусства и науки» [4, с. 112].

Таким образом, созданная Г. Гессе игра направлена на сохранение и воспроизведение традиционных, но забытых духовных ценностей. Определение игры самим автором приближено к поиску смысла, может быть, поэтому на страницах работы можно наблюдать наличие противоречивых определений самой игры, мысль автора колеблется между определением игры как части культурного пространства и пониманием ее как фельетона [5].

Г. Гессе не отрицает того, что он описывает несуществующую педагогическую провинцию. Однако это дает право считать ее определенной моделью, моделью желаемой педагогической системы. Касталия является сложным символом, приютом потерянной духовности, в отличие от мира, пораженного «фельетонизмом». Данная модель, скорее всего, по замыслу автора, должна сохранить посредством воспитательной системы духовную культуру, транслятором которой должны стать избранные. При этом Г. Гессе ничуть не скрывает, что вся деятельность представителей провинции сводится к созерцанию и сохранению уже имеющегося знания.

Именно понимание Касталии как определенного закрытого государства сходно с идеей об эстетическом государстве Ф. Шиллера. Оба автора, понимая утопичность своих идей, не отказываются от них. Хотя необходимо подчеркнуть, что разрабатывались эти идеи в разные исторические периоды и в различных культурных системах. Отличие во взглядах Г. Гессе и Ф. Шиллера на возможность создания «утопических» государств заключается в следующем. Ф. Шиллер понимал, что его эстетическое государство «в действительности можно найти разве в некоторых немногочисленных кружках, образ действия которых направляется не бездумным подражанием чужим нравам, а собственной прекрасной природой» [10, с. 358], а Г. Гессе пошел значительно дальше в развитии идеи эстетического государства. В созданной им Касталии люди оторваны от жизни в обществе, мало представляя, что такое реальный мир, они живут в замкнутом пространстве, которое само по себе следовало бы назвать игрой. Быть может, здесь кроется намек на понимание значения самой игры в жизни подрастающего поколения. Ведь *Magister Ludi* означает не только «магистр игры», но также «школьный учитель». С этой позиции Касталию действительно следует назвать воспитательным учреждением для способных [5].

Последнее также свидетельствует о том, что Ф. Шиллер и Г. Гессе двигались в одном направлении построения

своих игровых концепций, в их взаимосвязи с воспитанием. Хотя подходы к взаимосвязи игры и воспитания у них весьма разнятся. Эстетическая игра Ф. Шиллера выступает частью идей об эстетическом воспитании человека в целом. Игра для Г. Гессе является тайным знанием, доступным и понятным избранным. На страницах своего романа он пишет следующее: «Грамматика самой игры – суть не что иное как высокоразвитая тайнопись, в создании которой участвуют многие науки» [4, с. 38]. По мнению автора, каждая наука приспособлялась для себя игру в бисер, «создавала свой язык Игры, состоящий из формул, аббревиатур и всевозможных комбинаций того и другого» [4, с. 55]. Игра выступает для Г. Гессе именно тайным знанием, поскольку каждая научная дисциплина «строит» свою игру, свой язык игры и свою систему правил, которые являются закрытыми и непонятными для непосвященных. Игра стеклянных бус выступает некоторым синергетическим знанием, вобравшим в себя язык знаков и формул различных дисциплин [5]. Г. Гессе, в отличие от Ф. Шиллера, даже не допускал того, что в эстетическую, возвышенную игру, игру созерцания могут играть все те, кто не посвящен в тайну ее создания и ее правила, ведь игра в романе «Игра в бисер» – искусство избранных. В этом разнятся подходы Ф. Шиллера и Г. Гессе на место игры среди иных воспитательных концепций.

Иной взгляд на понимание игры с культурологической позиции наблюдаем в работе «Основные феномены человеческого бытия» немецкого философа Э. Финка. «Для классического философского и эстетического дискурсов характерен, в первую очередь, антропологический, философский интерес к игре и поиск чистой игры, в кантовском смысле трансцендентальной, своего рода метадеятельности, энергия которой сродни спонтанности божественного творчества. Игра создает в сознании человека именно такую аналогию, которая и без метафизических обобщений удовлетворяет человека естественным образом, делая пространство игры, по мнению Эугена Финка, «оазисом счастья» [2, с. 6]. Эту апелляцию мы находим у Э. Финка: «Чем раньше мы сплетаем игру с прочными жизненными устремлениями, чем бесцельней игра, тем раньше мы находим в ней малое, но полное в себе счастье» [7]. В отличие от Ф. Шиллера и Г. Гессе, Э. Финк считает игру одним из феноменов человеческого существования, ставя ее в один ряд с трудом, смертью, господством и любовью, считая что «игровые элементы присутствуют почти во всех областях культуры. Homo ludens не отделим от homo faber и homo politicus» [7]. В частности, эта позиция близка мысли Й. Хейзинги о том, что «если проанализировать любую человеческую деятельность до самых пределов нашего познания, она покажется не более чем игрой» [8, с. 7].

Э. Финк, так же как Ф. Шиллер и Г. Гессе, уверен, что игра – это исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек и никто более. Кроме этого, Э. Финк употребляет понятие «игровое удовольствие» для описания состояния играющего человека. «Человек как человек есть игрок. Игровому свершению присуща особая настроенность, ... настроение определенно-го удовольствия ... Игровое удовольствие объемлет также и печаль, ужас, страх ...» [7]. Само понятие игрового удовольствия похоже на такие понятия теории Ф. Шиллера, как свобода, устремленность, побуждение, непринуждение. Именно через данный вариативный ряд представляется возможным уловить постоянно ускользающий, согласно Э. Финку, феномен игры. Он против того, что игре можно дать точное определение, считая, что определить – это значит ограничить. «Осмыслить игру – разве это не все равно, что грубыми пальцами схватить крыло бабочки? ... Игра избегает понятия, она теряет свою непринужденность, ... свою радостную невинность, когда педагог и буквоед хотят набросить на нее сеть понятий» [7]. Э. Финк идет дальше, считая, что феномен игры в замаскированном виде присутствует в различных сферах жизни, на всех ступенях развития культуры. Таким образом, он подводит читателей

к основной мысли своей работы, которая заключается в утверждениях: «Игра есть онтологическая структура человека и путь человеческой онтологии»; «Без игры человечество погрузилось бы в растительное существование. Игра вливает многие смысловые мотивы в жизненные сферы труда и государства, ... игра оборачивается серьезностью» [7], выводя этим игру за пределы конкретной области человеческой жизнедеятельности.

Ставя цель – провести анализ сущности феномена игры в интерпретациях Ф. Шиллера, Г. Гессе и Э. Финка, мы преднамеренно не поставили задачу проведения компаративного анализа их взглядов на игру, так как для этого метода исследования требуются определенные параметры, единицы сравнения. В результате проведенного исследования гипотетические предположения нашли подтверждения: сходных сравнительных единиц во всех трех анализированных работах оказалось очень немного. Пожалуй, очевидным общим элементом является создание «игровых концепций культуры», базирующихся на игровом подходе к решению большинства поднятых вопросов. Наиболее очевидно разработанные «игровые концепции» реализовались в следующих моментах. У Ф. Шиллера – это игровой подход как важный элемент эстетического воспитания человека; «эстетическая видимость», эстетическая игра как освобождение и возможность для интеллектуального роста; игра как диалектическое единство формального и неформального; игра как искусство; игра как выход из застывшего культурного декаданса. У Г. Гессе – это игровой подход к разрешению глобальных проблем современной ему культуры; игровой подход к проблеме сохранения культурного европейского наследия на основе ярких традиций Востока; игровой подход к педагогическим проблемам и аспектам методики воспитания подрастающего поколения; игра как форма предупреждения приближающегося декаданса гуманитарной культуры. У Э. Финка – это игра как способ понимания или видения бытия; игра как определенная методологическая основа для построения исследования.

Литература

1. Асмус В. Шиллер как философ и эстетик / В. Асмус // Шиллер Ф. Собрание сочинений : в 7 т. / Ф. Шиллер. – М. : Художественная литература, 1955–1957. – Т. 6 : Статьи по эстетике. – 1957. – С. 665–725.
2. Аствацатуров А.Г. Поэзия. Философия. Игра: Герменевтическое исследование творчества И.Г. Гете, Ф. Шиллера, В.А. Моцарта, Ф. Ницше / А.Г. Аствацатуров. – СПб. : Геликон Плюс, 2010. – 496 с.
3. Виндельбанд В. От Канта до Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / В. Виндельбанд; пер. с нем. А.И. Введенский. – М. : КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – 496 с.
4. Гессе Г. Игра в бисер / Г. Гессе; пер. с нем. Д. Каравкиной, Вс. Розанова. – М. : Художественная литература, 1969. – 544 с.
5. Лисоколенко Т.В. Концепция игры Г. Гессе / Т.В. Лисоколенко // Нові завдання суспільних наук у ХХІ столітті : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, 19–20 червня 2015 р.). – К. : Київська наукова суспільствознавча організація, 2015. – С. 83–85.
6. Маркович Е. Герман Гессе и его роман «Игра в бисер» / Е. Маркович // Гессе Г. Игра в бисер / Г. Гессе. – М. : Художественная литература, 1969. – С. 5–27.
7. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия / Э. Финк; пер. с нем. А. Гараджи [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.Royalib.com>.
8. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга; пер. с нидерл. Г. Тавризян. – М. : Прогресс ; Прогресс-Академия, 1992. – С. 7–240.
9. Чельшев П.В. Ф. Шиллер об эстетическом воспитании человека / П.В. Чельшев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2014. – № 8 (46) : в 2 ч. – Ч II. – С. 194–196. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.gramota.net/materials/3/2014/8-2/>.

10. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании / Ф. Шиллер // Шиллер Ф. Собрание сочинений : в 7 т. / Ф. Шиллер. – М. : Художественная литература, 1955–1957. – Т. 6 : Статьи по эстетике / перевод Э. Радлова. – 1957. – С. 251–358.

11. Шиллер Ф. Стихотворения. Драмы в прозе / Ф. Шиллер // Шиллер Ф. Собрание сочинений : в 7 т. / Ф. Шиллер. – М. : Художественная литература, 1955–1957. – Т. 1 / перевод Е. Эткиндт. – 1955. – С. 217.

Аннотация

Лисоколенко Т. В. Игра как феномен культуры в описаниях Ф. Шиллера, Г. Гессе, Э. Финка. – Статья.

В статье в центре анализа находятся работы «Письма об эстетическом воспитании человека» Ф. Шиллера, «Игра в бисер» Г. Гессе, «Основные феномены человеческого бытия» Э. Финка. Автор подчеркивает, что данные разнородные исследования объединяет попытка создания игровой концепции культуры. Внимание акцентируется на вычлениении основных составляющих компонентов, через которые авторы работ раскрывают свое понимание сущности игры. В результате проведенного анализа делается вывод о том, что общим элементом всех рассмотренных работ является создание «игровых концепций культуры», базирующихся на игровом подходе к решению большинства поднятых вопросов. Наиболее очевидно разработанные «игровые концепции» реализовались в следующих моментах. У Ф. Шиллера – это игровой подход как важный элемент эстетического воспитания человека; «эстетическая видимость», эстетическая игра, игра как выход из заостренного культурного декаданса. У Г. Гессе – это игровой подход к разрешению глобальных проблем современной ему культуры; игровой подход к проблеме сохранения культурного европейского наследия. У Э. Финка – это игра как способ понимания или видения бытия; игра как определенная методологическая основа для построения исследования.

Ключевые слова: игра, культура, концепция игры, философия, философия культуры.

Анотация

Лисоколенко Т. В. Гра як феномен культури в описах Ф. Шиллера, Г. Гессе, Е. Фінка. – Стаття.

У статті в центрі аналізу перебувають роботи «Листи про естетичне виховання людини» Ф. Шиллера, «Гра в бісер» Г. Гессе, «Основні феномени людського буття» Е. Фінка. Автор підкреслює, що ці різномірні дослідження об'єднує спро-

ба створення ігрової концепції культури. Увага акцентується на виявленні основних складових компонентів, через які автори робіт розкривають власне розуміння сутності гри. На основі аналізу робиться висновок про те, що загальним елементом усіх розглянутих робіт є створення «ігрових концепцій культури», які базуються на ігровому підході до вирішення більшості порушених питань. Найбільш очевидно розроблені «ігрові концепції» реалізувались у таких положеннях. У Ф. Шиллера – це ігровий підхід як важливий елемент естетичного виховання людини; «естетична видимість», естетична гра, гра як вихід зі стану культурного декадансу. У Г. Гессе – це ігровий підхід до вирішення глобальних проблем сучасної йому культури; ігровий підхід до проблеми збереження культурної європейської спадщини. У Е. Фінка – це гра як спосіб розуміння або бачення буття; гра як певна методологічна основа для побудови дослідження.

Ключові слова: гра, культура, концепція гри, філософія, філософія культури.

Summary

Lysokolenko T. V. Game as a cultural phenomenon in the descriptions of F. Schiller, H. Hesse, E. Fink. – Article.

In the core of the analysis the following works are: “Letters upon the Aesthetic Education of Man” by F. Schiller, “The Glass Bead Game” by H. Hesse, “The basic the phenomena of human existence” by E. Fink. The author emphasises that these disparate studies are consolidated with attempt to create a game concept of the culture. The article focuses on the isolation of the main of the components through which the authors reveal in their works the understanding of the essence of the game.

The analysis concludes that the common element of all the above mentioned works is to create a “game concepts of the culture” based on the game approach to solving the most the raised issues. Most obviously designed “game concepts” are implemented in the following points. F. Schiller drew the game approach as an important element of the aesthetic education of man; “aesthetic appearance”, aesthetic game, the game as a way out of ossified cultural decadence. H. Hesse showed a gaming approach to the resolution of global problems of contemporary culture; gaming approach to preserving the cultural heritage of Europe. E. Fink indicated the game as a way of understanding or vision of life; as the game certain methodological basis for research building.

Key words: game, culture, game concept, philosophy, philosophy of culture.

УДК 316.334 1(045)

І. В. Литовченко*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри соціології та політології
Національного авіаційного університету***ІНСТИТУЦІЙНА СТРУКТУРА СУСПІЛЬСТВА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

Процеси становлення й розвитку суспільства, а також організації життєдіяльності людей у ньому нерозривно пов'язані з функціонуванням соціальних інститутів, що являють собою стандартизовані способи поведінки, за допомогою яких соціальна структура підтримує своє існування в часі і просторі. Соціальний інститут можна визначити як основний елемент соціальної структури суспільства, що інтегрує, упорядковує та координує індивідуальні дії й соціальні взаємовідносини людей у певних сферах суспільного життя: соціальній, політичній, економічній тощо. Однією з особливостей соціального інституту є наявність певних форм обмежень, які створюються суспільством з метою надання певної структури, упорядкованості соціальним відносинам і діям. Сукупність взаємопов'язаних соціальних інститутів, що забезпечують стійкі форми організації та управління суспільством, утворює інституційну структуру суспільства.

Інституційна структура суспільства являє собою упорядкований набір доцільних і життєздатних формальних і неформальних інститутів, які здатні задовольняти суспільні інтереси й потреби, а також регулювати суспільну діяльність, що є необхідною умовою розвитку та функціонування суспільства.

Дослідженням феномена соціального інституту займалися представники соціологічних, економічних, юридичних, історичних та інших наук. Проте, незважаючи на тривалу історію вивчення означеного феномена, наукове теоретизування в цій площині триває й сьогодні, що підтверджує важливість і актуальність цього наукового концепту для соціально-філософських досліджень явищ і процесів, що відбуваються в сучасному суспільстві.

Історія вивчення соціальних інститутів бере початок у дослідженнях різноманітних форм історично сформованої організації соціальної діяльності людей О. Конта та Г. Спенсера. Їхні погляди лягли в основу інституційного підходу, що розглядає соціальні інститути як органи самоорганізації й управління; досліджує синхронну взаємодію соціальних інститутів і його складових тощо. Засновники інституційного підходу здійснили спробу наукового пояснення сутності й ролі соціальних інститутів, а також процесу їх упорядкування в соціальній структурі суспільства тощо [1].

Наукове осмислення сутності інституційної структури суспільства логічно взаємопов'язано з дослідженням проблеми інституціалізації суспільного життя. Важливий внесок у розвиток теорії інституціалізації зробили наукові розробки П. Бергера та Т. Лукмана, котрі здійснили концептуальне осмислення процесів інституціалізації в межах структурно-функціонального підходу. Основні положення означеного підходу дають змогу зробити висновок про те, що соціальний інститут є сукупністю певних нормативно встановлених дій, а також стійкою формою людської поведінки. Ідеї структурно-функціонального підходу подано в працях класичної соціологічної теорії вищезгаданих О. Конта й Г. Спенсера, а також М. Вебера, Е. Дюркгейма, Т. Веблена та ін. У межах цього підходу дослідження соціальних інститутів і процесів інституціалізації здійснювались відомими представниками суспільних наук, а саме: Т. Парсонсом, Р. Мертоном, Д. Гарроу, М. Гловим, В. Добренським, Т. Заславською, С. Кірдіною, С. Фроловим та ін.

Вагомий внесок у теорію інституціалізації суспільного життя зробили наукові дослідження П. Бурдьє й Н. Лумана, котрі в межах загальнометодологічної парадигми сформулювали концепцію соціального простору як системи, що є самореферентною, оперативним замкнутою комунікативною системою, здатною до саморозвитку. Інституціалізація в

цьому контексті розуміється як неперервний процес установлення порядку в соціальному просторі, що відображає суперечливий процес боротьби й солідарності агентів, які здійснюють позиційні практики в суспільстві. Такі висновки надають можливість говорити про постійний і необоротний характер інституційних процесів у соціальній системі, а також про їх залежність від власної історії [2] розвитку й функціонування.

Нормативістський підхід, що виник у межах економічного інституціоналізму Д. Нота і продовжив свій науковий розвиток у працях Л. Болтанські, М. Грановеттера, У. Пауелла, Н. Флігстіна й ін., пропонує розглядати соціальний інститут як зовнішню регламентувальну норму, так звані «правила гри» в суспільстві [2].

Аналіз означених підходів до вивчення соціальних інститутів виявляє, що загальна методологія дослідження ґрунтується на засадах загальнофілософського понятійно-категоріального апарату, а процеси формування та організації інституційної структури суспільства зумовлюються специфікою тієї країни, частиною якої власне є це суспільство, а також особливостями панівних у ній культур, традицій, звичаїв, норм тощо.

Метою статті є соціально-філософське осмислення особливостей інституційної структури суспільства.

Інституційна структура суспільства є взаємопов'язаною сукупністю соціальних інститутів, що формується й функціонує в процесі розвитку суспільства. П. Бурдьє визначає соціальні інститути як важливі джерела формування певної картини світу, що легітиміється й нав'язується членам суспільства. Соціальні інститути виробляють і транслиують дискурси (у формі ідей, понять, категорій, принципів, образів та інших символічних фігур), які задають межі для бачення та осмислення навколишньої реальності [3, с. 121]. О. Русакова й М. Русаков визначають основною місією соціальних інститутів організаційно-дисциплінарну, що полягає в організації соціального життя людей на основі загальноприйнятих стандартів, правил і способів ієрархічної супідрядності. У своїх наукових роботах вищезгадані дослідники справедливо визначають соціальний інститут як владну інстанцію, яка управляє ієрархією статусних ролей і здійснює статусно-рольове позиціонування основних суб'єктів соціального інституту [4]. У загальному вигляді соціальні інститути можна визначити як сукупність різноманітних форм організації та регулювання соціальних відносин, спеціальних закладів, організацій, установ, системи норм, соціальних ролей, що забезпечують реалізацію функцій, необхідних для існування й розвитку як соціальних спільностей, так і всього суспільства загалом. Функціонування соціальних інститутів суспільства визначається специфікою їхньої діяльності, культурно-історичними традиціями тощо.

Соціальні інститути суспільства виконують важливу функцію організації й регулювання певних сфер життєдіяльності людей, а інституційна структура суспільства – функцію адаптації людського суспільства до особливостей зовнішнього середовища, наприклад, політичного, економічного, техногенного, соціокультурного тощо. Відповідаючи вимогам часу та особливостям зовнішнього середовища, інституційна структура є динамічною й реагує на всі зміни, що відбуваються в суспільстві. Інституційні структури являють собою досить складні багатопланові утворення, необхідною складовою яких є глибинні інтегративні структури суспільства, що виникали та формувалися поступово й характеризуються великою інерційністю. Такі структури можна визначити як інституційні матриці. Інституційна

матриця суспільства, як слушно зауважує у своїх наукових роботах М. Клупт, здатна обмежувати зміни інститутів у процесі адаптації до зовнішнього середовища чітко визначеними межами, що дає змогу зберігати цілісність суспільства, його внутрішню логіку й організацію. Залежно від локалізації, історичного розвитку, особливостей культури тощо, різні суспільства можуть мати різні інституційні матриці. Інституційна структура водночас виступає і як носій історичного досвіду певного суспільства, і як активна проміжна ланка між різноманітними соціокультурними, політичними, економічними та іншими процесами [5, с. 285–289].

Інституційна структура суспільства досить тісно пов'язана з поняттям інституційного середовища. У своїх наукових роботах дослідник Л. Кривцун зазначає, що інституційне середовище складається із системоутворювальних правил гри. А наукові розробки термінології інституційної теорії Д. Норта й Л. Девіса передбачають визначення інституційного середовища як сукупності основоположних політичних, соціальних і юридичних правил, що утворюють базис для виробництва, розподілу та обміну в суспільстві. У такому випадку, зазначає Л. Кривцун, інституційна структура – це багатомірна система координат, яку утворює інституційне середовище [6, с. 87].

Кожне суспільство має свою неповторну інституційну структуру, яка складається з певних рівнів і побудована за принципом ієрархії. Найвищий рівень цієї структури передбачає такі елементи, як конституційні правила – правила загального характеру, що структурують взаємовідносини між індивідами й державою, а також індивідів між собою. Конституційні правила є визначальними в установленні ієрархічної структури держави, визначенні правил прийняття рішень щодо формування державних органів влади, форм і правил контролю суспільством дій держави тощо. Наступний рівень становлять правила, які не суперечать елементам вищого рівня, наприклад, кодекси законів або інші нормативні акти. З урахуванням чинного законодавства може формуватися нормативна база організації, підприємства тощо, що передбачає наявність певних внутрішніх правил. Важливо зауважити, що центральним елементом інституційної структури, стрижнем, навколо якого будується вся система правил, прийнятих у суспільстві, є певні аксіоми, неписані закони та уявлення, сформовані на основі релігійних вірувань і досвіду, що передається від покоління до покоління [7].

Основу інституційної структури суспільства як певної системи обмежень утворюють формальні й неформальні правила, що так чи інакше взаємодіють між собою. Правила є загальновизнаними та захищеними в суспільстві приписами, які забороняють або дозволяють певні види дій, поведінки одного індивіда (або групи) під час взаємодії з іншими людьми (або групами). Неформальні правила, так само як і формальні, обмежують, дозволяють чи забороняють поведінку індивіда, але не зафіксовані у вербальній формі, також захищені іншими механізмами. Сутнісною ознакою писаного (формального) правила є те, що відповідність контрольованої ним поведінки цьому правилу можна перевірити завдяки визначеним формальним критеріям.

Щодо співвідношення формальних і неформальних правил, то можна відзначити такі особливості: по-перше, неформальні правила можуть доповнювати формальні правила, що регулюють діяльність індивідів лише до певної міри; по-друге, неформальні правила можуть вступати в конфлікт із формальними (наприклад, формальні правила можуть запроваджуватися ззовні, директивно, а неформальні правила можуть еволюціонувати досить повільно й не сприймаються суспільством у наказовому порядку); по-третє, неформальні правила можуть підтримувати панівні в суспільстві формальні правила; по-четверте, формальні правила можуть запроваджуватися з метою модифікації, переосмислення або зміни неформального обмеження.

У цьому контексті актуально зауважити, що деякі науковці, зокрема Д. Норт і А. Олійник, як основну складову

інституційної структури суспільства виокремлюють норми, які, на відміну від поняття правил, є більш конкретними. Тут норма розуміється як припис певної поведінки, який є обов'язковим для виконання та реалізує важливу функцію підтримки порядку в системі соціальних взаємодій [8, с. 43]. Внутрішня норма може складатися з низки структурних елементів, наприклад, атрибутів, факторів повинності, мети, завдань, умов, за яких норма може діяти [7]. Норми покликані фіксувати правила соціальної поведінки, визначати межі належного й дозволеного в різних умовах. Суспільство контролює виконання цих правил за допомогою відповідних соціальних інститутів, позитивних і негативних санкцій, реакції окремих індивідів і суспільної думки щодо певних дій, моделей поведінки тощо. Соціальні норми характеризуються неперсоніфікованістю адресатів, обов'язковістю виконання й повторюваністю дій, наявністю санкцій за порушення правил поведінки. Норми виникають унаслідок потреби в певній поведінці. Вони зумовлюються рівнем розвитку суспільства, а сферою їхньої дії є соціальні відносини та взаємозв'язки.

У демократичних суспільствах усі соціальні інститути формально є рівними між собою, проте в реальному житті одні соціальні інститути можуть домінувати над іншими. Наприклад, політичні інститути можуть установлювати певні норми або правила щодо функціонування економічних чи культурних інститутів. Необхідно зауважити, що соціальні інститути є досить неоднорідними в суспільстві, а природа правил, що становлять сутність соціальних інститутів, дає змогу поділити їх на формальні та неформальні. Формальним інститутам відповідають формальні правила, санкції за порушення яких мають організований характер. Формальні інститути виникають, як правило, на основі вже наявних неформальних інститутів, яким відповідають неформальні правила та покарання за порушення яких реалізується спонтанним способом [9, с. 144–148].

Для ефективного функціонування формальних інститутів є обов'язкова наявність спеціально створених організацій, що покликані регулювати життєдіяльність людей у тій чи іншій сфері. Неформальні інститути є певним продовженням, розвитком і модифікацією формальних інститутів, соціально санкціонованими нормами поведінки, внутрішніми, обов'язковими для дотримання й виконання стандартами поведінки. В. Дерев'яко справедливо зауважує, що фактично роль неформальних соціальних інститутів виконує так звана господарська етика, яка підвищує рівень суспільного життя [9, с. 144–148]. Вищезазначене дає науковцю змогу зробити висновки про те, що інституційна структура суспільства – це сукупність закладів і організацій, які сформувалися в економічній, соціокультурній, політичній та інших сферах суспільного життя, а також взаємозв'язки, що виникають між ними. Інституційна структура об'єднує суб'єктів різних сфер діяльності в суспільстві, форми взаємодії між ними, зв'язки й відносини, норми, правила, моделі поведінки тощо.

Виокремлення інституційних одиниць суспільства зумовлено необхідністю підтримки неперервності життєдіяльності суспільства завдяки взаємозв'язкам і взаємодії його членів.

Зміни, що відбуваються в суспільстві, зумовлюють порушення рівноваги в інституційній структурі (невідповідність розвитку й формування потреб у суспільстві ефективності функціонування традиційних або швидкості (своєчасності) виникнення нових соціальних інститутів). У зв'язку із суспільною потребою соціальні інститути виникають і функціонують завдяки тому, що є важливим механізмом підтримання соціального порядку, регулювання та соціального контролю процесів взаємодії й взаємовідносин людей у різних сферах їхньої життєдіяльності. Сутність підтримки чинного та організації нового соціального порядку в суспільстві полягає саме в підтримці традиційних і виникненні, розвитку нових соціальних інститутів, які здатні регулювати, контролювати, обмежувати поведінку соціаль-

них суб'єктів, а також створювати сприятливі умови для їхньої ефективної взаємодії й соціальної діяльності.

Виникнення та розвиток соціальних інститутів суспільства не можуть бути хаотичними, спонтанними процесами. Рішення про зміни формалізованих норм і правил приймаються за участю владних і законодавчих органів, які, як правило, є дещо консервативними щодо питань інституційних перетворень, піддаються впливу окремих груп і партій, що може зумовлювати протягом певного часу відтворення неефективних соціальних інститутів. Очевидним є той факт, що держава під впливом конкретних історичних і культурних умов розвитку може або сприяти створенню та підтримці ефективних соціальних інститутів, або перешкоджати їх створенню, підтримувати неефективні, консервативні інститути. Зміни, які відбуваються в інституційній структурі, незалежно від ступеня їх важливості й необхідності, потребують тривалого часу, значних витрат і зусиль, сприятливих умов тощо. Отже, інституційна структура суспільства є певним упорядкованим комплексом актуальних, ефективних, життєздатних формальних і неформальних інститутів, які відповідають суспільним потребам та інтересам і здатні регулювати, координувати соціальну діяльність і взаємодію, що є необхідною умовою існування й розвитку суспільства [9, с. 144–148].

Отже, інституційна структура суспільства є сукупністю певним чином упорядкованих соціальних інститутів, які утворюють єдине ціле. Її основу утворює система формальних правил і норм, що регулює, координує та контролює соціальну діяльність і взаємодію між членами суспільства. Така система є динамічною, знаходиться в постійному русі: правила й норми можуть створюватися, розвиватися, відмірати, формалізуватися, підкріплюватися новими санкціями тощо. Змінюючись у суспільстві, нормативні системи змінюють і ставлення до них.

Створення й розвиток ефективної інституційної структури, інституційні інновації та перетворення повинні відповідати умовам функціонування суспільства, потребам його членів, можливостям держави щодо їх реалізації тощо. У підсумку зазначимо, що стан сучасного українського суспільства характеризується певною інституційною нестабільністю, значним розривом між формальними й неформальними інститутами, що уповільнює процеси формування інституційної структури в нових умовах розвитку. Важливо зауважити, що на сьогодні цілеспрямоване створення та підтримка ефективної функціональної інституційної структури є важливою умовою розвитку українського суспільства.

Література

1. Ефимова Т.В. Социальные институты: опыт культурологического анализа / Т.В. Ефимова // Культурологический журнал. – 2013. – №11. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.cr-journal.ru/rus/journals/189.html&j_id=13.
2. Шелонаев С.И. Институционализация медиапространства в российском обществе : автореф. дисс. ... докт. социол. наук : спец. 22.00.04 «Социальная структура, социальные институты и процессы» / С.И. Шелонаев. – СПб., 2013. – 43 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL : <http://www.dslib.net/soc-struktura/institucionalizaciamediaprostranstva-v-rossijskom-obwestve.html>.
3. Социоанализ Пьера Бурдьё // Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2001. – 228 с.
4. Русакова О.Ф. PR-дискурс: теоретико-методологический анализ / О.Ф. Русакова, В.М. Русаков. – Екатеринбург : УрО РАН, Институт международных связей, 2008. – 340 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL : http://www.madipi.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=27&limitstart=14

5. Клулт М.А. Демография регионов Земли / М.А. Клулт. – СПб. : Питер, 2008. – 346 с.

6. Кривцун Л.А. Формирование институциональной среды экономики и природа структурных сдвигов / Л.А. Кривцун // Научные труды ДонНТУ. Серия «Экономическая». – 2005. – Вып. 89-1. – С. 86–92.

7. Неоинституциональная экономическая теория : [учебное пособие] / под ред. В.В. Разумова. – М. : Финансовая академия при Правительстве РФ, 2005. – 338 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL : <http://www.mirkin.ru/docs/dumnaa/net01.pdf>.

8. Олейник А.Н. Институциональная экономика : [учебное пособие] / А.Н. Олейник. – М. : ИНФРА-М, 2004. – 416 с.

9. Деревянко В.М. Некоторые проблемы формирования институциональной структуры экономики России / В.М. Деревянко // Вестник Санкт-Петербургского университета ГПС МЧС России. – 2009. – № 2. – С. 144–148.

Анотація

Литовченко І. В. Інституційна структура суспільства: соціально-філософський аналіз. – Стаття.

У статті здійснюється соціально-філософський аналіз особливостей інституційної структури суспільства. Для досягнення поставленої мети проаналізовано основні категорії інституційної теорії, зокрема інститут, інституційну структуру, норми тощо. Показано, що кожне суспільство має свою специфічну інституційну структуру, яка зумовлюється його культурно-історичними умовами розвитку та функціонування. Інституційна структура суспільства як багаторівневе утворення являє собою сукупність численних закладів, організацій, установ, норм, правил, моделей поведінки, що створюються в політичній, економічній, соціальній, культурній та інших сферах життєдіяльності людей, а також взаємозв'язків і взаємодій, які виникають між ними.

Ключові слова: соціальний інститут, інституційна структура, суспільство, норма, правило.

Аннотация

Литовченко И. В. Институциональная структура общества: социально-философский анализ. – Статья.

В статье осуществляется социально-философский анализ особенностей институциональной структуры общества. Для достижения поставленной цели проанализированы основные категории институциональной теории, в частности институт, институциональная структура, нормы и т. д. Показано, что каждое общество имеет свою специфическую институциональную структуру, которая обуславливается его историческими условиями развития и функционирования. Институциональная структура общества как многоуровневое образование представляет собой совокупность множества заведений, организаций, учреждений, норм, правил, моделей поведения, которые создаются в политической, экономической, социальной, культурной и других сферах жизнедеятельности людей, а также взаимосвязей и взаимодействий, что возникают между ними.

Ключевые слова: социальный институт, институциональная структура, общество, норма, правило.

Summary

Lytovchenko I. V. The institutional structure of society: socio-philosophical analysis. – Article.

The article is a social-philosophical analysis of the features of the institutional structure of society. To achieve this goal the author analyzes the main categories of institutional theory, in particular, institute, institutional structures, rules and more. It is shown that every society has its specific institutional framework that is determined by cultural and historical conditions of development and functioning. The institutional structure of society as tiered formation, is a combination of many institutions, organizations, institutions, norms, rules, patterns of behavior that are created in the political, economic, social, cultural and other spheres of human activity, as well as the relationships and interactions arise between them.

Key words: social institution, institutional structure, society, rules, regulations.

УДК 252:253

С. В. Ломачинська
аспірант кафедри філософії
Житомирського державного університету імені Івана Франка

ПРОПОВІДНИЦЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ ЯК ВАГОМИЙ ЧИННИК РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В ПРАВОСЛАВНІЙ ТРАДИЦІЇ

У сучасних історичних умовах, зумовлених поверненням до традиційних християнських цінностей, по-новому переосмислюється значення релігійної комунікації, фундаментальним і первинним жанром якої є проповідь як найефективніший засіб впливу на масову свідомість релігійної спільноти.

Проблема проповіді в різних її виявах доволі добре розроблена в працях християнських мислителів (А. Ветелева, Аверкія (Таушева), Кіпріана (Керна), Макарія (Булгакова), Феофана Прокоповича, В. Півницького), мовознавців (Н. Мечковської, О. Гадомського, А. Волкова). Заслугують на увагу праці вітчизняних авторів: А. Колодного, Л. Филипович, Т. Горбаченко, М. Петрушкевич.

Мета статті – охарактеризувати особливості православної проповіді як одного з різновидів релігійної комунікації. Мета дослідження реалізується в таких завданнях: охарактеризувати місійний зміст християнської проповіді, проаналізувати функціональну спрямованість пастирських проповідей православних церков.

Матеріалами аналізу слугували тексти апологетів православної думки – Афанасія Великого, Іоанна Златоуста, публічні виступи, авторами яких є представники Української православної церкви (Онуфрій (Березовський) [11], Никодим (Горенко) [2], Філарет (Гумілевський)) [11]; Української православної церкви Київського патріархату (Філарет (Денисенко)) [15]; Російської православної церкви (Алексій II (Рідігер) [12], Михайло (Десницький) [5], Дамаскін (Крістенсен)) [18]; російських богословів (Макарій Булгаков [10], А. Ветелев [4]); а також публікації вітчизняних і зарубіжних філософів, релігієзнавців (І. Ломачинської [7], Н. Мечковської [9], І. Істоміної [6], Ю. Мельничук [8], Ф. Бацевич [3]). До наукового аналізу також залучались праці фундаторів світової соціально-філософської думки, що дало змогу проаналізувати феномен проповідницької діяльності крізь призму сприйняття її окремою особистістю, а саме: З. Фрейда [21], С. Московічі [13] тощо.

Джерельною основою християнської проповідницької діяльності є Нагорня проповідь Христа, відповідно, основним джерелом для тлумачення проповідником християнських норм та істин постає Святе Письмо.

Православна проповідь увібрала в себе основні риси з часів візантійського красномовства, які склалися протягом IV ст. насамперед працями великих каппадокійців: святих Василя Великого, Григорія Богослова (Назіанзіна), Григорія Нісського та Іоанна Златоуста. Остаточне утвердження християнства як державної релігії Візантійської імперії, завершений етап переможної полеміки над язичництвом, напружена боротьба з еретичними рухами – саме ці обставини й сприяли проповідницькій діяльності святих отців, що стимулювало як розробку догматичних питань, так і розвиток змісту проповідницької діяльності. Проповідників цього періоду об'єднує старанність, із якою вони викладали та пояснювали сенс життя християнина, відповідно, аудиторія починала надавати великого значення проповіді у складі богослужіння. Підтвердженням цього є слова Іоанна Златоуста: «Ви кажете, що робити в церкві, якщо немає проповіді? Це абсолютно мілливий погляд. Що за потреба в проповіднику? Власне через вас він став необхідним. Навіщо проповідь? Все ясно зі Святого Письма» [19].

Проповідь є різновидом комунікативного акту. Відповідно до класифікації, розробленої Ф. Бацевичем, проповідь є мовленнєвим актом директивного типу, бо має на меті схилити адресата до певних дій [3, с. 23].

Аналіз сутнісних особливостей християнської проповіді надає можливість стверджувати, що на гносеологічно-

му рівні під час проповіді найбільш активно реалізуються такі функції релігійної комунікації: когнітивна, що виражається в процесі формування уявлень, понять, думок, висновків, і спонукальна, яка детермінована комунікативною установкою – спонукати адресата виконати яку-небудь дію, й актуалізується за допомогою експліцитних засобів (переконавання, нав'язування, наказ, прохання), вибраних залежно від статусно-рольових відносин комунікантів. Власне такий її зміст закладено в словах Христа: «Покайтесь, бо наблизилося Царство Небесне» (Мт. 4:17), адже зміна ціннісних переконань формує прагнення до активної дії.

Ціннісний аспект релігійної комунікації полягає передусім у тому, що вона може розумітися як вище благо, тобто як те, завдяки чому взагалі існує раціональний життєвий простір. Комунікація отримує статус вищої цінності внаслідок того, що вона мислиться як спосіб буття світу загалом («Спочатку було слово...»).

Відповідно, якщо проповідник щиро вірить у свої ідеї й натхненний їхнім сутнісним змістом, тоді комунікативний вплив на поведінку оточуючої релігійної спільноти постає як наслідок власної духовної трансформації, а комунікативна діяльність із управління (коли основним фактором комунікативної взаємодії постає комунікант) трансформується в наслідування (такі об'єкт-суб'єктні відносини, коли комунікант є зразком для подальшої діяльності реципієнтів). Тому, якщо проповідник чітко розуміє свою мету й намагається якнайефективніше донести її до інших, головним у його проповідництві постає натхнення – той особливий стан душі, який передається іншим людям і збуджує їхню волю до здійснення тих чи інших вчинків. На користь цього слугують слова одного з грецьких отців церкви, Афанасія Великого: «Це – джерело спасіння; нехай словами цього джерела нап'ються спрагли; лише в цих книгах проповідується наука благочестя» [14].

Проповідь – це фундаментальний, первинний жанр релігійної комунікації. Із початком проповіді вчення починає жити у свідомості певної спільноти людей [9, с. 205], тому повідомлення, отримане від пастиря, містить найбільш бажану для реципієнта інформацію, а під впливом масової свідомості нівелюється особистісне критичне ставлення до її змісту. Відбувається своєрідне самонавіювання, коли масова комунікація на особистісному рівні перетворюється в аутокомунікацію, а ідеї проповідника постають як власні переконання.

Аналізуючи сутнісні особливості проповіді як фундаментального жанру релігійної комунікації з позиції її головних складових (комунікант, реципієнт, повідомлення), можна зазначити, що в цьому аспекті основним завданням маніпуляції суспільною свідомістю є зміна (тимчасова чи тривала) суспільних ціннісних орієнтирів певної групи індивідів, тому основний акцент варто зробити на реципієнті. У контексті релігійного проповідництва реципієнтом є масова сукупність індивідів, об'єднаних спільними релігійними переконаннями, що позитивно налаштовані на сприйняття інформації від проповідника: «Цих дванадцятьох послав Ісус і заповів їм, промовляючи: на путь до язичників не ходіть і в місто самарянське не входьте; а йдіть краще до овець загблх дому Ізраїлевого; ходячи ж, проповідуйте, кажучи, що наблизилося Царство Небесне» (Мт. 10: 5–7).

І. Істоміна, досліджуючи простір сучасних проповідницьких текстів зазначає, що «комунікативна рамка проповіді в межах храмової комунікації характеризується внутрішньою ієрархічністю, включає три суб'єкти:

1. Христос – проповідник – паства.

2. Адресант – священнослужитель; будучи транслятором Слова Божого, він звіряє свою точку зору з ученням Христа, займає позицію «вищого» щодо адресата, прагне до довірчого, контактного спілкування.

3. Колективний адресат – воцерковлені парафіяни, прихожани, котрі стоять на шляху до воцерковлення, і невоцерковлені миряни [6, с. 15].

Отже, одним із домінуючих факторів ретрансляції релігійних ідей є наявність масової свідомості, адже для маси характерні такі риси: вона легковірна й надзвичайно легко піддається впливу, вона некритична, неправдоподібно для неї немає. «Вона думає образами, що породжують один одного асоціативно, як це буває в окремій людині, коли вона фантазує, не вивіреними розумом на відповідність дійсності. Почуття маси завжди прості й досить гіперболічні. Маса, отже, не знає ні сумнівів, ні невпевненості» [21, с. 138].

У грецького філософа Горгія є ідея, що за допомогою логіки так званого «комунікативного зваблювання», оснований на вірі в незаперечність пропонованих істин, слово стає «могутнім володарем», який, володіючи маленьким і абсолютно невидимим тілом, успішно здійснює свої надзвичайно чудові діяння. Історичні слова, яскраві формули, зразкові вчинки мають, звичайно, власну реальність. Але вони були задумані й точно прораховані, інсценовані лише для того, щоб запалити переконання. Тому стратегії пропаганди призначені для перетворення індивідів у натовп і залучення їх у певну діяльність: «Как призывать Того, в Кого не уверовали? Как уверовать в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего? Итак, вера от слушания, а слушание от Слова Божия» (Рим. 10:14–17).

Проповідництво передбачає богообраність і богонатхненність проповідника. Із цього приводу російський православний богослов Макарій (Булгаков) зазначає: «... неможливо всім осягнути те, що Дух Святий відкриває тільки досконалим у мудрості і святості» [10].

Традиції вітчизняного православного проповідництва сягають своїми витокami Святої Гори Афон. Зокрема, батько руських іноків – преподобний Антоній Печерський, котрий до поселення в Київ тривалий час жив на Афоні, приніс із собою дух тих морально-аскетичних повчань, традиція яких уже здавна склалася в єгипетських і грецьких монастирях. Тому, згідно з православною традицією, «проповідник повинен учить знання, правильного мислення і правильного розуміння прекрасного в самій піднесеній сфері буття: «у світі невидимого» в галузі життя людської душі, її ставлення до Бога й інших душ» [7, с. 27].

Ідеї ранньохристиянського проповідництва певною мірою відображено й у позиціях провідних православних діячів сьогодення.

Спробуємо виокремити найважливіші ідеї, наявні в ідеології сучасного проповідництва.

1. У проповіді проголошується місійна діяльність християнської церкви: Патріарх Київський і всієї Руси – України Філарет (Денисенко) підкреслює важливість проповіді в усі часи українського суспільства: «Безсумнівно, першим і найголовнішим завданням Церкви в усі часи є проповідь Євангелія Христового. Всі християни – не тільки священнослужителі, але й миряни – покликані до того, щоб проповідувати Євангеліє, нести благу звістку словом і свідченням у власному, сімейному і суспільному житті» [16].

2. У проповіді має актуалізуватися ідея єдиної істинності православ'я: колишній предстоятель Російської православної церкви Алексій II (Рідігер) стверджував, що оскільки проповідницька діяльність є основою православної церкви, то вона має відрізнятися певними особливостями: «Характерна особливість сучасної проповіді повинна виражатися в ясному й певному з'ясуванні тієї істини, що православна віра – єдино істинна віра, причому будь-який ухил у бік інослав'я не повинен мати місця в православній проповіді» [12].

3. Проповідь має залишати в слухача право на свободу вибору шляху до віри. Зокрема, настоятель православної чоловічого монастиря преподобного Германа Аляксінського (Каліфорнія) ієромонах Дамаскін (Крістенсен) зазначає, що віра – це свідомий вибір кожного, тому проповідь має бути обов'язково ненав'язливою, адже потрібно «... поважати вільну волю людини, як поважає її Бог. Головне – просто нести свідчення про істину і зробити її доступною для інших. Кожна людина повинна сама для себе без зовнішнього спонукання зробити вибір – прийти їй до Православ'я чи ні» [18].

4. У проповіді має завжди звучати заклик до спасіння душі, інакше вона втрапить свою моральну основу. Філарет (Гумілевський) зазначав: «Слово наше – потужна підмога виконанню всесвятої волі Божої в нас» [20, с. 78].

5. Відповідь на проблеми сьогодення: готуючись до проповіді, пастир має враховувати обставини сучасної епохи та умови життя його аудиторії, зміни духовних і моральних запитів суспільства, відповідно, проповідувати Євангеліє в сучасному світі не можна без знання сучасного світу, без знання й розуміння проблем, якими живе сучасне суспільство. Зокрема, російський богослов А. Ветелев наголошував: «Сучасна проповідь – це відображення в ній духовно-моральних недугів, ухилів, вад в особистому, сімейному, церковному житті членів пастви на сьогодні» [4]. А в одній із проповідей патріарха Київського і всієї Руси – України Філарета (Денисенко) стосовно сучасної державної влади знаходимо: «... українська влада хвора на синдром збагачення, а українське суспільство теж нездорове, оскільки віддає перевагу матеріальним цінностям над духовними» [15].

6. У цьому випадку цікаво поглянути на зміст однієї з проповідей Предстоятеля Української Православної Церкви Блаженнішого митрополита Онуфрія (Березовського): «Церква не повинна коментувати ні геополітичні, ні економічні, ні будь-які інші процеси в Україні або за її межами. Церква коментує або, точніше кажучи, сповіщає світу Божий Закон і закликає всіх підкорятися цьому Закону» [22].

Як зазначає Ю. Мельничук, в Українській православній церкві Московського патріархату практикують акцентування в проповіді на вірі людини, позитивних і негативних аспектах духовного та світського життя; у проповідях, виголошених представниками Української православної церкви Київського патріархату, більше наголошують увагу на вибраності українського народу, на становищі держави. Віруючий, відірваний від іншого світу, цінує свою належність до релігійного товариства й тому підпорядковується його традиціям, усіляко підкреслює свою духовну близькість з іншими членами цього товариства, відстоює його ідеї [8].

Доречно згадати слова архієпископа Житомирського і Новоград-Волинського Никодима (Горенко) стосовно справжнього образу православного пастиря. Пастир іде назустріч сучасному суспільству, через те він зобов'язаний володіти певним корпусом знань, щоб гідно приймати всі виклики соціуму. Мета пастирського служіння – примирення людей із Богом і єднання з Ним у Святих Таїнствах. Головне завдання пастиря – бути джерелом Христової любові для своєї пастви [2].

Отже, можемо стверджувати, що сучасна православна проповідь базується на ранньохристиянських джерелах. Її ціннісний характер має розкриватись у таких функціях: гносеологічна – заклик до пізнання світу і свого місця в цьому світі через пізнання християнських істин, закладених у Святому Письмі та проповідях православних апологетів; місійно-пропагандистська – проголошення православ'я як єдино істинної релігії; аксіологічна – формування системи християнських цінностей для суспільства; виховна – виховання в особистості прагнення до самовдосконалення на засадах християнської моральності; практична – актуалізація в проповіді нагальних проблем сьогодення.

Література

1. Біблія: книги Священного писання Старого та нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.

2. Архієпископ Никодим (Горенко): «Головне завдання пастиря – бути джерелом Христової любові для своєї пастви» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://pro.church.ua/2015/11/16/arhiepiskop-nikodim-gorenko-golovne-zavdannya-pastirya-buti-dzherelom-xristovoji-lyubovi-dlya-svojeji-pastvi/>.

3. Бацевич Ф. Лінгвістична генетика: проблеми і перспективи / Ф. Бацевич. – Львів : ПАІС, 2005. – 264 с.

4. Богослов. ru [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.bogoslov.ru/persons/288862/index.html>.

5. Доброгаев М. Михаил Десницкий, митрополит Санкт-Петербургский и Новгородский, бывший архиепископ Черниговский / М. Доброгаев // Черниговские епархиальные известия. – 1893. – № 23. – Прибавление. – С. 13.

6. Истомина И.А. Современная православная проповедь: стилистическая и прагматическая специфика : автореф. дисс. ... канд. филол. наук : спец. 10.02.01 «Русский язык» / И.А. Истомина. – Екатеринбург, 2013. – 24 с.

7. Ломачинська І.М. Сутність християнської проповіді в контексті традиції духовного лідерства / І.М. Ломачинська // Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. Серія «Філософія. Політологія». – Вип. 89. – К. : Вид.-поліграф. центр «Київський університет», 2008. – С. 26–29.

8. Мельничук Ю.І. Тенденції та перспективи розвитку проповіді в українському православ'ї / Ю.І. Мельничук [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://eprints.zu.edu.ua/8637/1/11.pdf>.

9. Мечковская Н.Б. Язык и религия. Лекции по философии и истории религии / Н.Б. Мечковская. – М. : Агентство «ФАИР», 1998. – 352 с.

10. Митрополит Макарий (Булгаков). Введение в православное богословие [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/vvedenie-v-pravoslavnoe-bogoslovie/2.

11. Митрополит Онуфрий: Пришло время показать, насколько мы христиане [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pravmir.ru/mitropolit-onufriy-prishlo-vremya-pokazat-naskolko-myi-hristiane/>.

12. Мнение Святейшего Патриарха Алексия по вопросам современного проповедничества [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://azbyka.ru/propovedi/gomiletika-konspekt-dlya-3-gokursa.shtml#1_mnenie_svjatejshego_patriarkha_aleksija_po_voprosam_sovremennogo_propovednichestva.

13. Московичи С. Наука о массах / С. Московичи [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.vusnet.ru/biblio/archive/moskovichi_nauka/03.aspx.

14. Огрівок із тридцять дев'ятого протестантського послання святого Афанасія [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.orthlib.ru/Athanasius/messag39.html>.

15. Патріарх Філарет поставив діагноз українській владі [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://kyrios.org.ua/news/world/6256-patriarh-filaret-postaviv-diagnoz-ukrayinskij-vladi.html>.

16. Перший рік – у словах, промовах і зверненнях... [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.svitlopravoslaviya.lviv.ua/2013/12/blog-post.html>.

17. Православ'я в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://orthodoxy.org.ua/data/molites-userdno-o-nashey-ukraine-ot-geroystva-v-internete-nichego-ne-izmenitsya-episkop-iona>.

18. Проповідь Євангелія Христова в сучасному світі [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pravoslavie.ru/put/070905130319.htm>.

19. Святитель Иоанн Златоуст. Беседы на 1-е послание к Фессалоникийцам [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/zlatoust/tom_11_2/txt02.html.

20. Філарет (Гумилевський), архієп. Об употреблении дара слова / Філарет (Гумилевський) // Черниговские епархиальные известия. – 1861. – № 2. – Прибавление. – С. 78.

21. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я» / З. Фрейд. – М. : АСТ, 2005. – 189 с.

22. Церковь не ищет крайних в любом человеческом конфликте, а стремится достигать до совести каждого [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://mitropolit.kiev.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1090:2015-01-21-13-38-39&catid=57:2014-08-14-09-48-54&Itemid=58.

Анотація

Ломачинська С. В. Проповідницька діяльність як вагомий чинник релігійної комунікації в православній традиції. – Стаття.

Стаття присвячена аналізу особливостей проповідницької діяльності в православній традиції. Визначено витoki православної проповідницької діяльності, її місієно-пропагандистську основу. Проаналізовано особливості реалізації функцій релігійної комунікації засобами християнської проповіді, а також визначено особливості психологічного впливу на слухачку аудиторію. Підкреслено, що основним фактором ретрансляції релігійних ідей є наявність масової свідомості, що нівелює особистісне критичне сприйняття інформації. Але релігійна пропаганда може мати й конструктивну основу, тому автор виділяє найважливіші ідеї, наявні в ідеології сучасного православного проповідництва: місієний зміст діяльності православних церков; ідея єдиноістинності православ'я; збереження свободи вибору у вірі; заклик до спасіння душі. Одна з основних вимог проповідницької діяльності – її відповідь на проблеми сьогодення, адже пастир, відповідно до свого високого покликання, повинен пропагувати ідеї духовності суспільства.

Ключові слова: релігійна комунікація, проповідь, проповідницька діяльність, маніпулювання свідомістю, релігійна пропаганда.

Аннотация

Ломачинская С. В. Проповедническая деятельность как весомый фактор религиозной коммуникации в православной традиции. – Статья.

Статья посвящена анализу особенностей проповеднической деятельности в православной традиции. Определены истоки православной проповеднической деятельности, ее пропагандистское содержание. Проанализированы особенности реализации функций религиозной коммуникации средствами христианской проповеди, а также определены особенности психологического влияния на слушателей. Подчеркивается, что основным фактором ретрансляции религиозных идей является наличие массового сознания, которое нивелирует личностное критическое восприятие информации. Но религиозная пропаганда может иметь и конструктивную основу, поэтому автор выделяет важнейшие идеи, присутствующие в идеологии современного православного проповедничества: миссионерское содержание деятельности православных церквей; идея единоистинности православия; сохранение свободы выбора в вере; призыв к спасению души. Одно из основных требований проповеднической деятельности – ее ответ на проблемы нынешнего времени, ведь пастирь, в соответствии со своим высоким призванием, должен пропагандировать идеи духовности общества.

Ключевые слова: религиозная коммуникация, проповедь, проповедническая деятельность, манипулирование сознанием, религиозная пропаганда.

Summary

Lomachinska S. V. Preaching activities as an important factor in religious communication in the orthodox tradition. – Article.

The article is sanctified to the analysis of features of sermon in orthodox tradition. The sources of orthodox sermon, her propagandist maintenance, are certain. In the article the features of realization of functions of religious communication are analysed by facilities of christian sermon and also certain features of psychological influence on listeners. An author underlines that the basic factor of retransmitting of religious ideas is a presence of mass consciousness, which destroys personality critical perception of information. But religious propaganda can have structural basis, therefore an author distinguishes major ideas, being in ideology of modern orthodox sermon: missionary maintenance of activity of orthodox churches; idea of single truth of orthodoxy; maintenance of freedom of choice is in a faith; appeal to the rescue of the soul. One of the basic requirements to the sermon is her answer for the problems of present time, in fact a pastor, in accordance with the high calling, must propagandize the ideas of spirituality of society.

Key words: religious communication, sermon, manipulation, religious propaganda, consciousness.

УДК 008.001.361(52)

Т. А. Мозгова

кандидат філософських наук,

старший викладач кафедри іноземної філології (секції східних мов)
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова**ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТЕОРІЇ ВИХОВАННЯ ДІТЕЙ
У СХІДНІЙ КУЛЬТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ (НА ПРИКЛАДІ СУЧАСНОЇ ЯПОНІЇ)**

Вибух інтересу європейців до вивчення та осмислення японської культури припадає на другу половину ХХ ст., коли після поразки в Другій світовій війні Японія за досить короткий час стала одним із лідерів світового економічного співтовариства, а її оригінальні духовні й естетичні цінності стали еталонами для інтелектуальної еліти багатьох країн світу. У чому полягає причина того, що держава, яка імпортує 100% алюмінію, 99,8% нафти, 98,4% залізної руди, 66,4% лісу, перетворилась в одну з найбільш економічно потужних держав світу?

Японська модель культури цікава сьогодні для нас тим, що в ній одночасно присутніми є як східно-традиційне сприйняття наявного порядку Всесвіту з його філософським обґрунтуванням і духовним виправданням «пасивності» й невтручанням у природний порядок речей, так і типово-західний активізм і дієва категоричність.

Вивчення японської моделі культури дає нам змогу виявити ті філософсько-антропологічні та культурно-історичні умови, у яких здійснюється спадкоємність культурних традицій, той культурно-психологічний контекст, у якому формуються відповідні системи цінностей і оцінок, художньо-естетичних смаків, поглядів і норм. Відкритість японців новому, готовність і здатність запозичувати зовнішні прикмети сучасного способу життя не заважають їм дбайливо зберігати самобутність свого внутрішнього світу, своєрідність своєї духовної культури.

Метою статті є спроба порівняти дві діаметрально протилежні культурні традиції щодо теорії виховання дітей – східну та західну – у розумінні ними процесу соціалізації дитини.

Сучасні дослідження японської культури загалом і особливостей її становлення зокрема не рясніють великою кількістю наукових доробок вітчизняних учених-філософів. І пояснюється це насамперед тим, що вивчення цього варіанта східної культури насамперед вимагає знання японської мови. Останніми роками дослідження в галузі вивчення японської культури успішно вирішуються й починають з'являтися ґрунтовні роботи українських філософів, котрі зосереджують увагу на різноманітних аспектах вивчення культурологічної та філософської проблематики Японії як минулого часу, так і сучасного періоду. Це такі українські дослідники, як Г. Васик [3], С. Капранов [4], А. Стрелкова [5].

Зрозуміти характер дорослого представника певної культурної традиції, тим більше східної, значною мірою можливо лише аналізуючи ту практику виховання дітей, яка притаманна цій культурі. У цьому стосунку виховання дітей у японській культурній традиції суттєво відрізняється від їх виховання в західноєвропейській культурі.

Зокрема, у європейській культурі дитина має мінімальну свободу: ми нав'язуємо їй розпорядок дня, прищеплюємо правила життя й поведінки, і лише поступово, у міру дорослішання дитина набуває свободу. Ми із самого народження обмежуємо дитину розпорядком годування та сну, незалежно від того, протестує вона чи ні, їй доводиться чекати, коли вона подорослішає. «Було б природно припустити, – розмірковує з цього приводу Р. Бенедикт у своїй знаменитій праці «Хризантема і меч», – що подібна дисципліна, але в подвійному масштабі застосовується щодо японських дітей» [1, с. 291]. У європейській культурній традиції максимальною свободою володіє й водночас несе величезну відповідальність лише повнолітня людина. На старість, коли життєві сили вже вичерпались, людина знову впадає

в безвідповідальний стан, і її життям починають розпоряджатися інші люди: діти, онуки, лікарі, соціальні робітники і т. д. «Дитина підкоряється жорсткій дисципліні, яка поступово послаблюється в міру її дорослішання, поки молода людина не почне вести самостійне життя, маючи стабільну роботу і власну сім'ю. Вік розквіту сил у нас збігається з найвищим ступенем свободи та ініціативи. Обмеження посилюються в міру того, як людина втрачає хватку й енергію, або стає залежною від інших людей. Європейцям і американцям важко собі уявити таке життя, яке скроєне за японським зразком» [1, с. 292].

У японській же культурі все йде з точністю до навпаки: крива свободи має дзеркально протилежний характер. У максимально вільних умовах людина перебуває в ранньому дитинстві (до 3-х років). У міру дорослішання на неї все більше лягає тягар відповідальності, підкорюючи її жорстким нормам культури сорому. Сюди належить і практика жартування над дітьми з боку матерів, і майже обов'язкова «дівщина» в школі та армії. Дитина повинна обмежувати себе. Вона має усвідомити свій обов'язок.

І лише в старості, десь після 60 років, японець повертається в той стан, коли він знову вже нічого не соромиться. Отже, дитинство і старість – це зони «вільної території». Така конфігурація життєвого циклу створює суперечливість у поведінці японського чоловіка, те, що Р. Бенедикт називає «ґрунтовно імплантований дуалізм» [26, с. 328]. Двоїстий досвід граничної обачливості через обов'язок (*яп. giri*) перед своїм ім'ям і свободою в дитинстві є тією психологічною й культурною основою, яка забезпечує легкість переходу від однієї крайності до іншої: від жорсткого слідування обов'язку до повної невимовності в небагатьох «зонах свободи», де імпульсивна поведінка вітається, наприклад, у сфері естетичної насолоди. Висока напруженість і пластичність свідомості японців зумовлена, на думку Р. Бенедикт, не лише постійним тягарем відповідальності, а й пам'яттю пережитого в дитинстві досвіду свободи та безтурботності.

Найбільш цікавим у співвідношеннях свободи й не-свободи в житті як європейців (читай, американців), так і японців є те, що як європейський (американський), так і японський устрій життя насправді забезпечує енергійну участь індивідів у культурі протягом усього періоду розквіту сил. «Ми робимо ставку на надання людині в цей період найбільшої свободи вибору, тоді як японці покладаються на максимізацію щодо всіляких обмежень. Той факт, що людина в цей час знаходить на вершині своїх фізичних сил і досягає піку своїх здібностей, жодним чином не робить її хазяїном свого життя» [1, с. 292].

Отже, процес соціалізації японців проходить через таку життєву криву лінію, яку можна зобразити у вигляді U-подібної дуги, форма якої є повністю протилежною життєвій кривій лінії європейців чи американців, де U-подібна дуга перевернута догори вниз.

Соціалізація дитини починається в сім'ї. Саме сім'я як первинний осередок суспільства рішучим чином впливає на процес її соціалізації. У сім'ї дитина вбирає цінності відповідної культури. Більше того, сім'я відтворює соціальну психологію нації, бо кожна сім'я культивує свою, незмінну в головному, притаманну лише їй атмосферу сімейних відносин. До п'яти років японці поведуться з дитиною «як із королем», з п'яти до п'ятнадцяти – «як із рабом», а після п'ятнадцяти – «як із рівним». Уважається, що п'ятнадцятирічний підліток – це вже доросла людина, яка чітко знає свої обов'язки й бездоганно підкоряється правилам.

Сучасна японська сім'я зберегла з минулих часів низку специфічних особливостей, головною з яких є патріархальність. Ось як розмірковує з цього приводу Р. Бенедикт: «Японським батькам потрібні діти не лише для емоційного задоволення, а й для того, щоб їхнє життя не виявилось прожитим даремно. У кожного японського чоловіка повинен бути син. Він йому потрібен для того, щоб після його смерті хтось щодня віддавав данину поваги його пам'яті біля вівтаря у вітальні біля мініатюрного надгробку. Він йому потрібен для продовження сімейної лінії в поколіннях, збереження фамільної честі й власності. Згідно з традиційними соціальними причинами, батько майже так само потребує сина, як і син – батька. Це глибинне почуття спадкоємності не допускає, щоб залежність уже дорослого сина від батька набула аури сорому та приниження, котрі в подібній ситуації є характерними для західноєвропейських народів» [1, с. 293]. Сім'я в розумінні японців міцно тримається на родових засадах і включає в себе як усіх предків минулого, так і всіх нащадків далекого майбутнього. Члени сім'ї, подібно до струменів води, підтримують потік роду в його нескінченному русі. У давнину кожна японська сім'я мала сувій-список свого роду або клану, ця реліквія передавалась від покоління до покоління. Концепція сім'ї в Японії підкреслює безперервність сімейної лінії, згасання якої сприймається як страшне лихо. Предки для японців є невід'ємною частиною сьогодення. На глибоке переконання японців, благополуччя сім'ї залежить від того, наскільки віддано кожне покоління виконує ритуал ушанування своїх предків. Синівська шанобливість виступає тут як цементуючий засіб. Згідно з ученням Конфуція, існує три тисячі проступків, ступінь тяжкості яких підпадає під п'ять категорій, але найтяжчий проступок – це нешанобливість дітей щодо батьків.

Жінка теж хоче мати дітей не лише для емоційного задоволення, а й тому, що, лише ставши матір'ю, вона набуває особливого статусу. Р. Бенедикт стверджує, що «бездітна дружина займає в японській сім'ї найуразливіше становище, її всі вважають невдахою» [1, с. 294]. Європейський «культ жінки» для японців лишається незрозумілим. У Японії й досі є популярними три види покори: доньки – батьку, дружини – чоловікові, вдови – старшому синові. У японській мові досі існує ходовий вираз: «поважати чоловіка і зневажати жінку» (яп. *дансон джьохі*). Ієрархія предків у сім'ї, де народилась жінка, так само як і в сім'ї, куди її видадуть заміж, – це ієрархія предків-чоловіків. Буддизм учить, що жінка стоїть нижче за чоловіка, що вона приносить зло, що вона причина розбрату. Щоб досягти стану нірвани, блаженства та вічного спокою, жінка повинна переродитись у чоловіка, тому виправданими є її страждання. Варто підкреслити, що ще в 1946 р. конституція Японії надала жінкам рівний статус із чоловіками й формально була засуджена патріархальна система сім'ї та було ліквідоване принизливе становище жінки в суспільстві. Звичайно, це зовсім не значило, що патріархальність японської сім'ї зійшла нанівець. Цього не могло трапитись через стійкість японської традиції.

Що ж до дитини, то з її народженням життя в японській родині набуває іншого змістового сенсу. І мати, і батько виявляють виключну витримку й терпіння: вони не вимовляють жодного сердитого слова, не виявляють жодного жесту невдоволення. Ніжне ставлення японців до своїх дітей було помічено ще першими дослідниками японського суспільства. На початку ХХ ст. Г. Востоков підкреслював, що виховна доктрина в Японії застосовується до дітей «із такою м'якістю й любов'ю, що не діє гнітюче на душу дітей. Ніякого бурчання, ніяких жорстокостей, майже повна відсутність тілесних покарань; тиск на дітей здійснюється в такій м'якій формі, що здається, що діти самі себе виховують і що Японія – це дитячий рай, у якому немає навіть заборонених плодів... Діти виховуються в Японії в повній свободі: сама природа слугує для них вихователю. У Японії природа й люди прекрасно переплелись, зжилися протягом століть і викарбували одне на одному незгладимий слід» [2, с. 326–327].

Отже, виховання дітей ведеться в Японії не на основі примусу або заборон, а на основі опіки. Замість заборон, дітей учать розмірковувати над тим, як до цього чи іншого вчинку поставляться інші люди.

Під час вибору імені береться до уваги насамперед милозвучність і значення ієрогліфів, якими воно записується. Ім'я для немовляти можуть вибирати батьки, дідусь із бабусею та інші близькі родичі. Раніше з цим питанням звертались до буддистських або синтоїстських священників, але сьогодні така практика відійшла в минуле. Також у минулі часи була популярною практика надання дитині кількох імен: у дитинстві людину називали дитячим ім'ям (яп. *йоме* або *йомьо*), а з досягненням повноліття – фамільним ім'ям. Зараз ця практика теж відійшла в минуле.

Поки дитина зростає, вона сприймає взаємини в родині як узіреть: взаємини між старшим і молодшим поколінням, між чоловіком і жінкою, між старшими та молодшими братами й сестрами. Яскравим підтвердженням цьому фактові слугує те, що в японській мові не існує таких слів, як «брат» або «сестра». Замість них, існують слова: «старший брат», «молодший брат», «старша сестра», «молодша сестра». Ідея ієрархії в родині ніколи не залишає пильної уваги в японській дитині. Перший хлопчик у родині із самого народження користується особливою прихильністю оточуючих. Дуже швидко він починає відчувати свою значущість, і це сприяє формуванню в його характері егоцентризму та прагнення до лідерства. Молодших братів спонукають розвивати у своєму характері покірність і послух. Що ж стосується дівчаток, то вони досить швидко починають усвідомлювати своє підлегле становище та змиряються з необхідністю прислужувати, терпіти й підкорятись. Сьогодні цей факт призвів до сумних наслідків, бо понад 70% заміжніх японок мріють про розлучення, але лише незначна їх частина наважується на цей крок. Традиції міцно утримують їх від цього необачного вчинку. Суспільна думка в Японії до сих пір негативно ставиться до розлучених жінок, адміністрація підприємств дивиться на них із упередженням. Ще й досі на жінку дивляться лише як на матір і на хранительку домашніх чеснот.

Образ матері в Японії насамперед пов'язаний із тим значенням, яке містить слово «скористатись чимось» (яп. *амае*). Цьому японському слову дуже важко підібрати аналог в українській мові. Воно означає почуття залежності від матері, яке є найбільш бажаним для дитини. Уживане в цьому випадку дієслово *амаеру* означає «шукати заступництва». Цими словами японці виражають ставлення до матері. Вони позитивно оцінюють намагання дітей мати батьківську опіку. Проте надмірна опіка розглядається як негативне явище, бо вона межує зі сліпою відданістю.

Варто особливо зазначити, що японське виховання дає благотворні наслідки, діти набувають гуманних рис характеру. «Щодо дерев, – писав Г. Востоков, – квітів і варин діти не виявляють тієї холодної жорстокості, яку часто можна спостерігати в європейців; усе в природі здається їм переповненим порядком та гармонією, вони виявляють ніжну жалість до всього, що живе й дихає. Хлопчики іноді гришать проти цього, дівчатка – ніколи. Маленька японка, яка переслідує метелика й хоче його змусити сісти собі на руку, дивиться на цю істоту не як на іграшку, а наївно симпатизує йому, розуміє його, саме тому, що сама вважає, що дуже схожа на нього. Наші діти бруднять і рвуть книжки; маленькі японці вважали б святотатством таке ставлення до сторінок, на яких відображені думки та малюнки артистів, набагато розумніших і талановитіших, ніж вони самі» [2, с. 328].

Отже, виховання дітей ведеться в Японії не на основі примусу або заборони, а на основі опіки. Замість заборон, дітей учать розмірковувати над тим, як до цього чи іншого вчинку поставляться інші люди.

Особливого значення японці надають семирічному віку дитини, бо саме в цьому віці вони починають підкреслювати різницю між дівчатками та хлопчиками. Серйозна підготовка японських хлопчиків до дорослого життя не починається до тих пір, поки вони не провели в школі два або три роки.

Варто підкреслити, що перші три роки і хлопчики, і дівчатка вчаться разом, а вчитель поводить з ними так, ніби він їм рівня. Проте й у школі, і вдома все більше й більше уваги звертається на небезпеку потрапити дитині в «ганебну» ситуацію. Діти залишаються ще дуже малими, щоб відчути сором, але їх необхідно вчити, як уникнути цього скрутного становища. Настанови мають частковий і ситуативний характер, і більшість із них стосуються таких, які ми звикли називати етикетом. Ці настанови вимагають від дитини підкорення її волі певним обов'язкам щодо сусідів, сім'ї, держави. Дитина повинна обмежувати себе за рахунок усвідомлення свого обов'язку. Поступово дитина переходить у статус боржника, якому потрібно себе вести вкрай обачно. Якщо вчитель повідомив, що хлопчик був неслухняним і неввічливим, то сім'я відвернеться від дитини. Із часом сім'я перетворюється в згуртованих обвинувачів. У більшості суспільств, яким притаманна розширена сім'я або якась інша відокремлена соціальна група, ця група згуртовується для захисту одного зі своїх членів, який був підданий критиці або агресії з боку представників іншої групи, за умови, що зберігається підтримка боку власної групи, і в цьому випадку людина може з упевненістю протистояти всьому іншому світові. Проте в Японії все виявляється навпаки: людина лише тоді впевнена в підтримці власної групи, коли її підтримують інші групи; якщо ж сторонні не підтримують або засуджують її, власна група відвертається від людини і є джерелом покарання до тих пір, поки інша група не зніме з цієї людини свій осуд. Отже, схвальна оцінка «зовнішнього світу» набуває такого значення, якого не має в жодному іншому суспільстві.

Із десяти років хлопчик знає, що таке *giri* перед своїм іменем. *Giri* – це загальнонаціональні норми, насамперед це соціально-психологічні утворення, які формуються в процесі спілкування. Отже, *giri* – це й зобов'язання, і ритуал виконання зобов'язань, і зобов'язання подяки. У широкому сенсі *giri* виявляється у відповідному спілкуванні вищого з нижчим, у взаєминах рівних людей, у ритуалах спілкування між сусідами. Отже, «світ знає практично все, – констатує Р. Бенедикт, – чим займається людина, і може відкинути її, якщо чогось не схвалює. Навіть конструкція японського будинку – тонкі стіни, які вільно пропускають звук і які розсуваються вдень, – роблять приватне життя тих, хто не може собі дозволити стіну або сад, відкритою для публіки» [1, с. 326]. Той, хто поважає себе, прокладає шлях не між «добром» і «злом», а між власною «передбачливістю» й «непередбачливістю» й розчиняє особисті потреби в намірах колективу. Добрі люди – це ті, які «знають сором» і які нескінченно обачні.

Дівчата не проходять кодекс *giri* перед ім'ям. Їхні життєві умови менш суперечливі, і це водночас не дає їм привілеї відкритого самоствердження. Уже із семирічного віку виховання дівчаток починає суттєво відрізнятися від виховання хлопчиків. Їх завжди обділяють подарунками та увагою, при цьому життя маленької японської дівчинки є дивовижно вільним. Вона завжди одягнена в яскраво-червоний одяг, грається на вулиці з хлопчиками, б'ється з ними й часто-густо бере над ними гору. Уже з раннього дитинства дівчатка прививаються до смиренності стосовно того факту, що хлопчики користуються перевагою й посиленою увагою серед дорослих, але при цьому дівчатка ніколи не забувають, що в дитинстві вони розділяли разом із хлопчиками привілейоване життя японських дітей. Згодом, у старшому віці, дівчатам буде заборонено носити яскраво-червоний одяг і лише з настанням другого привілейованого періоду життя – 60 років, вони знову зможуть повернутись до яскраво-червоних кольорів одягу.

Отже, головне завдання виховання – навчити вміння розуміти чужі принципи й нічим не виділятися у певній соціальній групі. Усе це разом із сильно розвинутим почуттям солідарності в сім'ї сприяє прищепленню дисциплінованості в японських дітей і водночас створює такі умови, які стримують розвиток індивідуалістичних і егоцентричних якостей особистості.

Література

1. Бенедикт Р. Хризантема і меч: моделі японської культури / Р. Бенедикт. – СПб. : Наука, 2007. – 360 с.
2. Востоков Г. Общественный, домашний и религиозный быт Японии / Г. Востоков // Япония и ее обитатели : с прилож. очерка «Корея и корейцы» [П.Ю. Шмидта] / Брокгауз-Ефрон. – М. ; СПб., 1904. – С. 312–357.
3. Васик Г.В. Екстатичність у західноєвропейській та японській екзистенційній філософії: порівняльний аналіз : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.04 / В.Г. Васик ; Київський ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2012. – 19 с.
4. Капранов С.В. «Ісе моногатари» як пам'ятка японської релігійно-філософської культури доби Хейан / С.В. Капранов. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2004. – 168 с.
5. Стрелкова А.Ю. Принципи дзен-буддизму у філософії Догена : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.05 / А.Ю. Стрелкова ; АН України, Ін-т філософії. – К., 2006. – 16 с.

Анотація

Мозгова Т. А. Філософсько-антропологічні засади теорії виховання дітей у східній культурній традиції (на прикладі сучасної Японії). – Стаття.

У статті розглядаються філософсько-антропологічні засади теорії виховання дітей у східній (японській) і західній культурних традиціях, які за своєю сутністю є діаметрально протилежними. У європейській культурній традиції максимальною свободою володіє лише повнолітня людина. У японській культурі в максимально вільних умовах людина перебуває в ранньому дитинстві (до 3-х років). У міру дорослішання на неї все більше лягає тягар відповідальності, підкорюючи її жорстким нормам культури сорому. І лише в старості, після 60 років, японець повертається в той стан, коли він знову вже нічого не соромиться. Отже, дитинство і старість для японців – це зони «вільної території».

Ключові слова: теорія виховання, японська модель культури, європейська модель культури, соціалізація дитини, тягар відповідальності.

Аннотация

Мозговая Т. А. Философско-антропологические основы теории воспитания детей в восточной культурной традиции (на примере современной Японии). – Статья.

В статье рассматриваются философско-антропологические основы теории воспитания детей в восточной (японской) и западной культурных традициях, которые по своей сути являются диаметрально противоположными. В европейской культурной традиции в максимально свободных условиях пребывает лишь взрослый человек. В японской культуре в максимально-свободных условиях человек пребывает в раннем детстве (до 3-х лет). По мере взросления на человека все больше ложится тяжесть ответственности, все более покоряя его культуру стыда. И лишь в старости, после 60 лет, японец возвращается в то состояние, когда он перестает стыдиться. Таким образом, детство и старость для японцев – это зоны «свободной территории».

Ключевые слова: теория воспитания, японская модель культуры, европейская модель культуры, социализация ребенка, тяжесть ответственности.

Summary

Mozgova T. A. Philosophical and anthropological foundations of the theory of parenting in Eastern cultural traditions (at the example of modern Japan). – Article.

The article deals with the philosophical and anthropological foundations of the theory of parenting in Eastern (Japanese) and Western cultural traditions, which in essence are diametrically-opposite. In European cultural traditions maximum freedom has only adult man. In Japanese culture absolute freedom has a person in early childhood (under the age of three). As a child get older he has got the burden of responsibility, which keeping him under norms of cult of shame. Only in old age, after 60 years, the Japanese returned to a state when he can shy of nothing. Thus childhood and old age for the Japanese – zones of “free territory”.

Key words: theory of parenting, Japanese model of culture, European model of culture, socialization of a child, burden of responsibility.

УДК 1 001.8:81 42

Е. А. Московая
аспирант кафедры культурологии философского факультета
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

ДИСКУРС: РАЗЛИЧИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ РАКУРСОВ

В течение последних десятилетий понятие «дискурс» занимает все более прочные позиции в лексиконе гуманитаристики.

Исследование дискурса превратилось в активно осваиваемую область гуманитарного знания. Знакомство с различными точками зрения по поводу природы и гносеологического потенциала дискурса приводит к мысли о том, что это многомерный феномен, требующий тщательного мерного анализа, в котором обнаруживается множество деталей, важных для формирования целостного представления об этом сложном явлении.

Значительный корпус текстов, посвященный дискурсу, может быть разделен на четыре условные группы, освещающие те или иные его особенности.

В первую группу входят фундаментальные работы, посвященные дискурсу, которые положили начало дискурсологии.

Во вторую группу естественно отнести статьи и монографии, посвященные тщательному анализу особенностей дискурс-подходов и школ дискурс-анализа.

К третьей группе можно отнести исследования, раскрывающие сложную многозначность термина «дискурс».

Четвертую группу составляют коллективные монографии, ставящие своей целью представить дискурс с самых разных точек зрения. Главная особенность данных сборников состоит в том, что они динамичны, нацелены на поиск новых решений и открыты новым идеям [1].

Наконец, пятую группу образуют исследования, представляющие разнообразные варианты дискурс-анализа, к примеру, когнитивный, семиотический, научный, философский, политический и т. д. (см. по данному поводу работу Л. Богатой) [1].

Приведенная типологизация наглядно иллюстрирует упомянутый гносеологический потенциал дискурса. Однако в рамках статьи основной акцент будет смещен в сторону выявления особенностей дискурс-анализа на примере лингвистического, социологического, психологического и политического его вариантов. При этом ставится цель обнаружения основных тенденций в изучении выделенных мерностей дискурс-анализа, т. к. на сегодняшний день они играют важную роль в современной гуманитаристике.

Лингвистическая мерность дискурс-анализа. В рамках лингвистических исследований можно зафиксировать три варианта определения понятия «дискурс».

Первый характерен для структурно-ориентированной лингвистики. Он определяет дискурс как *язык выше уровня предложения или словосочетания*. Такой подход имеет существенный недостаток, который выражается в сосредоточенности на анализе функций элементов языка и дискурса исключительно относительно друг друга. Это приводит к тому, что возникающие при этом модели отличаются высокой степенью абстрактности, а их использование для анализа традиционных дискурсивных практик весьма затруднительно [2].

Второй подход определяет дискурс как *всякое употребление языка* [2]. Такой подход включает в себя исследование широкого спектра форм и элементов дискурса. В данном случае объектом изучения выступает практически любой фрагмент языкового общения. Этот подход характеризуется чрезвычайной размытостью и неопределенностью ключевого понятия [2].

Третий подход сформулирован Д. Шифрин: дискурс трактуется как *высказывание, подчеркивающее взаимодействие формы и функции*. При таком толковании дискурс выступает как целостная совокупность функционально организованных, контекстуализованных единиц употребления языка, а не набор изолированных единиц языковой структуры *больше предложения* [2].

Важно отметить, что обращение к лингвистической мерности дискурс-анализа требует различения особенностей *устного и письменного дискурсов* [6].

Приоритетами изучения устного дискурса выступают анализ языковой коммуникации в естественных условиях и рассмотрение содержательной стороны языкового общения [6].

В случае письменного дискурса пока сложно говорить о существовании единых подходов к его исследованию. Выделяют т. н. *стилистический* и *идеологический* уровни анализа. Стилистический анализ характеризуется трактовкой текста/дискурса как ансамбля выразительных средств, соответствующих определенной коммуникативной цели. В свою очередь, идеологический анализ реализуется через содержательную интерпретацию текста/дискурса как средства выражения политической и идеологической позиции, или, в более широком смысле, как своеобразного средства борьбы за власть [8].

Интересно заметить, что именно лингвистический ракурс дискурс-анализа является ведущим в рамках украинской гуманитаристики. По данным Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского, филологический контекст использования понятия «дискурс» в диссертационных исследованиях преобладает над философским. При этом существует очевидная проблема разграничения философского и филологического ракурсов анализа. Интересно то, что тексты большинства диссертационных исследований по проблематике дискурса содержат ссылки на Т.А. ван Дейка, Ю. Хабермаса, М. Фуко, Н. Файрклоу, то есть как на философов, так и на филологов [10].

Отмеченный факт еще раз подчеркивает актуальность данного исследования.

Социологическая мерность дискурс-анализа. Социологическая традиция дискурс-анализа сформировалась во многом благодаря постмодернистскому тезису о том, что дискурс – «трансцендентное явление; особая форма и способ социального бытия, бесконечно меняющегося, дробящегося, смешивающее реальное и ирреальное» [9, с. 42]. Участие в дискурсивных практиках и вообще способность к производству дискурса становятся показателем реальности бытия социальных субъектов.

Дискурс онтологизирует социальное пространство: «пока со мной «беседуют» – я «в теме» – «я существую». «Молчание» мира вокруг меня означает исключение из социума – выпадение из реальности» [9, с. 42].

Существует весьма интересный ракурс социологической интерпретации дискурса, согласно которому дискурс не отражает положение дел в социальной действительности, а направлен на обнаружение совокупности отношений, в которых произведен. Социологический дискурс должен восприниматься как нечто встроенное в структуру социальных практик как таковых.

Социологический дискурс не является манифестацией идеальной структуры социального мира, поскольку он связан с реальными условиями социальных практик. Исследователи отмечают, что сам по себе социологический дискурс не в состоянии различать собственные порождающие механизмы. Это приводит к тому, что многие социологи отождествляют дискурс с т. н. «языком социальной науки», но подобный подход не раскрывает всего потенциала дискурса, ведь он выступает не только как условие вербального общения между профессионалами, но и как условие осуществления социальных практик (см. по данному поводу работу Ю. Качанова) [5].

Следует обратить особое внимание на то, что дискурс не должен восприниматься как нечто внешнее по отношению к социологической концепции, наоборот, дискурс обнаружи-

вает себя как один из центральных звеньев любого социологического анализа.

Психологическая мерность дискурс-анализа. Что собой представляет дискурс-анализ в психологии? На этот вопрос можно ответить с нескольких точек зрения.

Во-первых, важно обратить внимание на то, что использование дискурс-анализа в психологии формирует общее методологическое пространство с социологией и лингвистикой. Помимо этого, дискурс-анализ своеобразным путем ведет к частичному переосмыслению феноменологии и герменевтики [4].

Во-вторых, применение дискурс-анализа расширяет методологические границы психологии. Некоторые специалисты видят в его внедрении шаг, прорыв на пути к исследованию человека и его психики в реальных условиях. Такой подход приближает психологию к естественнонаучному исследованию сильнее, чем компьютерные модели или математические методы [4].

Дискурсивная психология рассматривает психику как нечто, реализуемое в процессах коммуникации в социальном поле. Сама по себе дискурсивная психология построена на критике идей частного языка, интеракционизме Х. Сакса и социологии познания Дж. Култера.

Современные исследователи представляют дискурсивную психологию как своеобразное оппозиционное научное направление, которое обретает свой предмет посредством спора со многими гуманитарными науками. Особым образом выделяется взаимоотношения дискурсивной психологии и когнитивизма. Сам по себе когнитивизм сосредоточен на изучении процессов восприятия, хранения и переработки информации. В отличие от него, дискурсивная психология рассматривает индивидуума как гибкий дискурсивный конструкт, который находится в состоянии постоянной трансформации в ходе социальных интеракций [8].

Дискурсивная психология выделяет ряд фундаментальных принципов: *действие, ситуативность, конструктивность* (согласно Джонатану Поттеру). Рассмотрим их более детально.

Действие. Дискурсивные психологи акцентируют внимание на том, что дискурс следует определять как важнейший элемент социальных действий и интеракций. При этом особо подчеркивается диалектика между *дискурсом* и *социальными практиками*. Формулируется тезис о невозможности отделения языка и дискурса от социального действия, поскольку само социальное действие приобретает смысл лишь в системе разделяемых социальных знаний, которые генерируются и трансформируются с помощью дискурса.

Ситуативность. Данный принцип реализуется в трех коммуникативных плоскостях. В *первую очередь*, дискурс последовательно ситуативен. Подразумевается, что предыдущая фраза, сказанная в рамках какого-либо дискурса, формирует не только контекст фразы, произносимой сейчас, но и может определять содержание последующей.

Исследователи отмечают, что при этом не идет речь о детерминированности содержаний фраз, ведь дискурс не имеет строго принудительного характера. Однако каждый дискурс располагает своим порядком развертывания, являясь, по выражению специалистов, «репертуаром интерпретаций» – своеобразным набором условий возможных фраз, которые могут быть сказаны в определенной ситуации в рамках данного дискурса.

Во-вторых, дискурс ситуативен институционально. Здесь уместен пример дискурса средств массовой информации (далее – СМИ), в рамках которого интервьюируемый и интервьюирующий приобретают новые институциональные идентичности, каждая из которых подразумевает определенное поведение в контексте интервью.

В-третьих, дискурс ситуативен риторически. Имеется в виду, что сама по себе риторическая форма содержит в себе формы литературного дискурса и тесно связана с дискурсом СМИ, в рамках которого описание чего-либо частного проецируется на целое, впоследствии целое уже позиционируется как частное.

Конструктивность в рамках дискурсивной психологии подразумевает то, что дискурс одновременно является результатом и инструментом конструирования социальной реальности [8].

Нельзя обойти стороной существующие «сложности» применения дискурс-анализа в психологии. Одной из таких сложностей выступает основополагающий тезис о том, что дискурс говорящего должен восприниматься исследователями как единственный и основной источник знания о его личном опыте, что напрямую связано с изжитыми бихевиристскими положениями [4].

Дискурс, выступающий объектом исследования того или иного психолога, неизбежно становится и его методом. Несмотря на это, вышеизложенный факт осознается лишь в психотерапии, которая представляет собой интерактивное взаимодействие терапевта и клиента. Другие психологические направления сохраняют установку на т. н. объективную психологию. Ее основной принцип состоит в том, что субъективность исследователя должна сводиться к минимуму, поэтому не является предметом рефлексии и осознания. Но отсюда вытекает, что минимизация субъективности невозможна без ее осознания, также как невозможно проанализировать дискурс как объект, не рассмотрев дискурс как результат взаимодействия пациента и терапевта [4].

Политическая мерность дискурс-анализа. В чем же состоит особенность политического дискурса? Политический дискурс может быть рассмотрен с трех точек зрения.

Первая из них – филологическая. В данном случае политический дискурс выступает в качестве текста, однако следует помнить о необходимости обращения к т. н. «фону» – политическим и идеологическим контекстам, актуальным в данный момент в мире интерпретатора.

Вторая точка зрения – социопсихолингвистическая, которая используется исследователями при измерении эффективности достижения скрытых или явных политических целей говорящего.

Третьей точкой зрения выступает индивидуально-герменевтическая деятельность, актуальная при выявлении личностных смыслов автора или интерпретатора дискурса в определенных обстоятельствах [3].

Если мы пытаемся рассматривать политический дискурс-анализ как целостное явление, то недостаточно ограничиваться только языковыми моментами его проявлений, ибо в таком случае упускается из виду его цель и сущность.

Политический дискурс можно определить как своеобразный «класс жанров», ограниченных сферой политики. Какие жанры принято относить к сфере политики? Прежде всего, правительственные обсуждения, партийные программы и парламентские дебаты, речи политиков. Политический дискурс должен рассматриваться как форма институционального дискурса. Если детально раскрыть данный тезис, то это означает, что дискурсами политиков можно называть лишь те, которые производятся в соответствующей институциональной окружающей обстановке: заседание правительства, сессия парламента, съезд политической партии. Дискурс является политическим только в том случае, если он сопровождает политический акт в политической обстановке [12].

Говоря о политическом дискурсе, необходимо упомянуть его общественное предназначение. Оно состоит в том, чтобы внушать гражданам необходимость т. н. «политически правильных» действий либо оценок. Отсюда вытекает своеобразная цель политического дискурса, которая состоит в побуждении того или иного адресата к действию [12].

Известный исследователь дискурса Тен А. ван Дейк отмечает, что многие формы современной власти должны быть истолкованы нами как символическая власть, т. е. в терминах особого доступа к публичному дискурсу или же контроля над ним [11].

Что представляет собой контроль над публичным дискурсом? Это контроль не только над сознанием аудитории, но косвенно и над тем, что делает или, что важнее, желает аудитория.

Автор говорит о том, что к сегодняшним символическим элитам следует относить политиков, журналистов, адвокатов, чиновников, бизнес-менеджеров, учителей – всех, кто имеет особый доступ к публичному дискурсу и может быть назван *властными группами* [11].

На сегодняшний день власть определяется не только в терминах *класса* и *контроля* над материальными средствами производства. Говоря о власти, все больше следует опираться на трактовку ее как особого контроля над сознанием масс, который предполагает доступ к управлению публичным дискурсом во всех семиотических измерениях [11].

Расширяя определение политического дискурса, важно отметить, что, в отличие от большинства дискурсивных форм, он имеет отношение ко всем гражданам [11].

Обращение к когнитивным и дискурсивным средствам воспроизводства власти в современном обществе видится современными исследователями как некий выход за пределы социологического либо политэкономического макроанализа. В связи с этим особо подчеркивается взаимное влияние политики и медиа, а также ситуация постоянного взаимного контроля. Но, несмотря на сложившуюся ситуацию, исследователи акцентируют внимание на том, что в данном процессе особая роль должна отводиться фундаментальным бизнес-интересам и финансовой целесообразности, т. к. политика и медиа *зависимы* от них [11].

При огромном влиянии медиа дискурс-аналитики отмечают наличие т. н. доминирования в рамках коммуникативной власти. Доминирование здесь понимается как ряд злоупотреблений коммуникативной властью, например, внушение или манипуляция. Злоупотребление властью – нарушение гражданских и социальных прав людей. В сфере дискурса и коммуникации к таким правам относят право быть хорошо информированным, быть хорошо образованным и т. д. [11].

Отдельно необходимо упомянуть о существенной роли метафоры в политическом дискурсе. В рамках политического дискурса метафора представляется важным объектом исследования. Рассматривая тот или иной набор метафор, который регулярно употребляется, выявляется, во-первых, их долгосрочная стратегия, во-вторых, их возможности предопределения будущего [7].

Выбор определенных метафорических моделей также хорошо иллюстрирует отношение общественного сознания к тем или иным социальным проблемам. Исходя из этого, современные исследователи склонны называть метафору важным инструментом имиджевых технологий, который играет существенную роль в достижении основных целей той или иной правящей структуры, а также удержания власти и обеспечения ее функционирования [7].

Подводя итог изложенному выше, можно заключить следующее:

1. Лингвистическая мерность дискурс-анализа на сегодняшний день предстает как симбиоз трех подходов к пониманию понятия «дискурс»: как к высказыванию, которое подчеркивает взаимодействие формы и функции; как ко всякому употреблению языка; как к языку выше предложения или словосочетания.

2. В рамках социологической мерности дискурс-анализа основополагающим выступает утверждение о том, что участие в дискурсивных практиках, а также способность к производству дискурса становятся показателем реальности бытия социальных субъектов.

3. Психологическая мерность дискурс-анализа формирует общее методологическое поле с социологией и лингвистикой, приближая психологию к естественнонаучным исследованиям. Применение дискурс-анализа расширяет собственные методологические границы психологии, некоторые специалисты видят в его внедрении прорыв на пути к исследованию человека и его психики в реальных условиях, учитывающих многообразие его дискурсивных практик.

4. В рамках политической мерности дискурс-анализа дискурс рассматривается как форма институционального дискурса, а его цель заключена в побуждении адресата к действию.

Литература

1. Богатая Л.Н. Многомерный терминологический анализ: развитие методологии современной гуманитаристики / Л.Н. Богатая // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2015. – № 7. – С. 12–17.
2. Болсуновская Л.М. Дискурсология: анализ теоретических подходов к исследованию дискурса / Л.М. Болсуновская, А.В. Диденко // Вестник ЧитГУ. – 2010. – № 7 (64). – С. 39–44.
3. Варламова Е.В. Отличительные особенности политического дискурса / Е.В. Варламова // Гуманитарные исследования. – 2011. – № 2 (38). – С. 45–50.
4. Касавин И.Т. Дискурс-анализ и его применение в психологии / И.Т. Касавин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.intelros.ru/pdf/disc_analiz_kasavin.pdf.
5. Качанов Ю.Л. Автономия и структуры социологического дискурса / Ю.Л. Качанов, Ю.В. Маркова. – М. : Университетская книга, 2010. – 320 с.
6. Маркович А.А. Дискурс: определения, история возникновения, типология, подходы к изучению дискурса / А.А. Маркович // Методология исследования политического дискурса: актуальные проблемы содержательного анализа общественно-политических текстов. – М. : «ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР БГУ», 2008. – Вып. 5. – С. 5–17.
7. Мартынова А.Ю. Метафора в современном политическом дискурсе / А.Ю. Мартынова // Известия Саратовского университета. Серия «Социология. Политология». – 2008. – Т. 8. – Вып. 1. – С. 125–129.
8. Переверзев Е.В. Дискурсивная психология / Е.В. Переверзев [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://discourseanalysis.org/ada1/st3.shtml>.
9. Пилюгина Е.В. Дискурс в политике и политика как дискурс: актуальные резонансы социального бытия постмодерна / Е.В. Пилюгина // Вестник Челябинского государственного университета. – 2013. – Вып. 14. – С. 42–48.
10. Плахотник О.В. Дискурс как понятие: философско-методологический потенциал / О.В. Плахотник // Гуманитарный часопис. – 2009. – № 3. – С. 27–31.
11. Дейк ван Т.А. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации / А.Т. ван Дейк ; пер. с англ. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 344 с.
12. Шапочкин Д.В. Политический дискурс: когнитивный аспект / Д.В. Шапочкин. – Т. : Издательство Тюменского государственного университета, 2012. – 260 с.

Аннотация

Московская Е. А. Дискурс: различия исследовательских ракурсов. – Статья.

В статье рассматриваются особенности дискурс-анализа на примере его лингвистического, социологического, психологического и политического вариантов. Выявлено, что лингвистический ракурс дискурс-анализа в настоящее время формируется как своеобразный симбиоз трех подходов к пониманию понятия «дискурс»: как к высказыванию, которое подчеркивает взаимодействие формы и функции, как ко всякому употреблению языка; как к языку выше предложения или словосочетания. Социологический ракурс дискурс-анализа формируется в контексте утверждений о том, что участие в дискурсивных практиках и способность к производству дискурса являются показателем реальности бытия социальных субъектов. В рамках психологического ракурса дискурс-анализа выявлено его общее методологическое поле с социологией и лингвистикой, зафиксирована тенденция к изучению человека и его психики в условиях и с учетом его дискурсивных практик. Политический ракурс дискурс-анализа представлен как форма институционального дискурса, побуждающего адресата к действию.

Ключевые слова: дискурс, дискурс-анализ, лингвистический, социологический, психологический, политологический дискурс-анализ.

Анотація

Москова К. О. Дискурс: відмінності дослідних ракурсів. – Стаття.

У статті розглядаються особливості дискурс-аналізу на прикладі його лінгвістичного, соціологічного, психологічного та політичного варіантів. Виявлено, що лінгвістичний ракурс дискурс-аналізу на сьогодні формується як симбіоз трьох підходів до розуміння поняття «дискурс»: як до висловлювання, що підкреслює взаємодію форми й функції; як до всякого вживання мови; як до мови вище речення та словосполучення. Соціологічний ракурс дискурс-аналізу формується в контексті тверджень про те, що участь у дискурсивних практиках і здатність до творення дискурсу є показником реальності буття соціальних суб'єктів. У межах психологічного ракурсу дискурс-аналізу виявлено спільне методологічне поле із соціологією та лінгвістикою, зафіксовано тенденцію до вивчення людини і її психіки в умовах та з урахуванням її дискурсивних практик. Політичний ракурс дискурс-аналізу подано як форму інституційного дискурсу, який спонукає адресата до дії.

Ключові слова: дискурс, дискурс-аналіз, лінгвістичний, соціологічний, психологічний, політологічний дискурс-аналіз.

Summary

Moskova K. O. Discourse: differences of the research perspectives. – Article.

In this article the features of discourse analysis was analyzed in its linguistic, sociological, psychological and political variant. It was revealed that the linguistic view of DA is being formed as a kind of symbiosis of the three approaches to understanding the concept of “discourse”: as a statement that emphasizes the interplay of form and function, as to any use of language and as a language above the sentence or phrase. Sociological perspective of DA is formed in the context of statements that participation in the discursive practices and the ability to produce discourse is an indication of the reality of being social subjects. As part of the psychological perspective of DA revealed its general methodological field of sociology and linguistics, the trend recorded in the study of man and his mentality in conditions and taking into account its discursive practices. The political perspective of DA is presented as a form of institutional discourse inducing the recipient to action.

Key words: discourse, discourse analysis (DA), linguistic, sociological, psychological, political discourse analysis.

УДК 1(314/316)+308+316(93/94)

О. Г. Найдьонов

докторант відділу інтернаціоналізації вищої освіти
Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України**ЗНАЧЕННЯ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО СПАДКУ ЛЕСТЕРА УОРДА
ДЛЯ ФОРМУВАННЯ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ**

Соціально-філософська думка в Україні зазнає трансформаційних впливів, спричинених більшою відкритістю суспільства й тими викликами, які з'явилися в процесі українського державотворення. Ці трансформаційні впливи виявляються в кількох напрямках, де одним із найголовніших є потреба ефективної методологічної основи соціально-філософських досліджень. Панівна до недавнього часу в українській соціально-філософській думці марксистсько-ленінська теорія суспільного розвитку довела свою історичну обмеженість, будучи однією з філософських шкіл, яка намагалася з матеріалістичних позицій пояснити основний фактор суспільного розвитку. У зв'язку з цим виникла потреба пошуку методологічного підґрунтя соціально-філософських досліджень в українських соціальних науках, що виходять за межі матеріалістичної інтерпретації суспільствотворення, особливо сучасного інформаційного. На нашу думку, для успішного вирішення цього актуального завдання корисним є звернення до досвіду американської соціальної філософії й соціології, нсамперед до теоретичного спадку Лестера Франка Уорда (Lester Frank Ward) (1841–1913).

Лестер Уорд був геологом, палеонтологом, палеоботаником, одним із засновників американської соціологічної науки, основоположником психологічного напрямку в соціології. У 1906 р. він у віці 65 років був призначений професором соціології в Університеті Брауна. Л. Уорд, як і О. Конт, уважав основним завданням соціальної науки пошук методів удосконалення суспільства. Його класична праця «Психологічні фактори цивілізації» належить до найбільш вагомих досягнень американської соціальної філософії кінця позаминулого століття. Багато з ідей американського мислителя отримують в наш час нове, досить сучасне звучання.

В українській соціальній науці звернення до праць Л. Уорда є фактично одиничним: лише О.С. Лукашук намагається залучити до свого теоретичного аналізу еволюції соціокультурного статусу вищої освіти наукові досягнення американського вченого [1]. Подібну картину поодиноких звернень до них ми можемо спостерігати на всьому пострадянському просторі, незважаючи на те що непересічне значення творчості Л. Уорда для соціальних наук має вже хоча б тому, що, як констатує російський дослідник А. Крейк, американський учений був першим, хто концептуально розглянув синергію як феномен соціуму й позначив її функціональну роль у суспільстві [2].

Українські дослідники історії соціально-політичної думки: М. Захарченко, О. Погорілий [3], О. Даниленко, І. Ковалева, А. Мусієздов [4] – досить символічно віддають належне творчому спадку Л. Уорда, традиційно його позначаючи як засновника психологічного еволюціонізму в соціології¹. Не до кінця вдалося подолати ідеологічні стереотипи, які склалися в радянську добу, щодо західної соціально-філософської думки як «буржуазної філософії та соціології», таким російським дослідникам, як В. Бачинін [5], А. Воронцов, Ю. Сандулов [6]. У межах підручника для студентів виражений академічний підхід демонструє авторський колектив під керівництвом В. Добренєвова [7]. Г. Зборовського та білоруської дослідниці методологічних обґрунтувань соціогенезу О. Осипової [8].

Умови для позитивного ставлення й конструктивного аналізу творчості Л. Уорда з'явилися лише з розпадом радянської імперії, ліквідацією однопартійної системи й утвердженням демократичного розвитку суспільства. У поглядах на суспільство Л. Уорд пояснював основи суспільного розвитку та його облаштування, інакше ніж марксизм – офіційна доктрина більшовиків. Саме це було головною причиною несприйняття радянською філософією наукових здобутків американського мислителя й водночас успіхів «американського способу життя». Американський народ, завдяки своїм науковцям, зміг створити найпотужнішу державу світу. Одним із тих, хто зробив свій внесок у піднесення американського суспільства, був Лестер Франк Уорд.

У зв'язку з цим метою статті є обґрунтування важливості залучення творчого спадку Л. Уорда для сучасного розвитку соціально-філософської думки й теоретичного забезпечення формування інформаційного суспільства в Україні.

Найбільшою ваги для теорії і практики інформаційного суспільства є обґрунтування Л. Уордом того, що інтелект – головна рушійна сила історичного розвитку суспільства. У такий спосіб він розумів сутність і основу соціального розвитку. Справа в тому, що Л. Уорд висловив власний погляд на соціальну еволюцію, який відрізнявся від поглядів його сучасників. Він уважав, що механізм еволюції змінюється з часом: спочатку існує період природної еволюції (генезис), коли розвиток іде без відчутного впливу людини. Згодом настає період свідомої, цілеспрямованої еволюції (телезис)², – свідомий і раціональний контроль над розвитком суспільства, який здійснюється з метою збереження та зміцнення соціального порядку й досягнення бажаних соціальних результатів. Ці ідеї він розгортає у своїх найбільш важливих роботах – «Динамічна соціологія» (1883, переклад російською – 1891), «Психічні фактори цивілізації» (1893, переклад російською – 1897) [10], «Нариси соціології» (1898, переклад російською – 1901), «Чиста соціологія» (1903), «Прикладна соціологія» (1906).

У своїй філософській аргументації Л. Уорд дотримується постулату О. Конта про те, що соціальна наука матиме значення лише в тому випадку, коли можливо обґрунтувати, що суспільство розвивається під дією законів, які подібні тим, які панують у природі. Потрібно також довести, що соціальні явища можна передбачати й управляти ними через знання законів, за якими вони відбуваються, так як це роблять із фізичними об'єктами в природничих науках. Якщо це не можливо, то необхідно дати спокій спробам поліпшення соціального становища людини. Адже О. Конт доводить, що досліджувати соціальні закони потрібно за допомогою «соціальної фізики», Г. Спенсер переконує, що цим має займатися «соціальна біологія», а Л. Уорд стверджує, що суспільні процеси найточніше можуть бути описані психологією й докорінно відрізняються від фізичної чи біологічної природи. «Соціальні сили суть сили психологічні й діють в колективному стані людини» й «полягають у розумовій природі індивідуальних членів суспільства», – писав Л. Уорд [10, с. 134]. Психологія є істинною наукою про суспільство. Саме вона надає можливість отримати правильні уявлення про суспільний розвиток.

¹ Психологічний еволюціонізм розглядає суспільство як етап космічної еволюції, у якій кожен подальший етап акумулює досягнення попередніх і будується на них. Згідно з поглядами Л. Уорда, найвищою мірою еволюції є соціогенія (синтез усіх природних і соціальних сил), вона характеризується цілеспрямованим і творчим началом, усвідомленим прагненням до розвитку [9].

² Англійською «*telesis*» (із грецької *τέλεσις*) – спланований прогрес. Поняття вперше введено в соціальну теорію Л. Уордом, щоб описати свідомо спрямований соціальний прогрес за допомогою освіти й наукового методу.

На думку Л. Уорда, соціальна динаміка суспільства представлена двоєдино: соціальними силами й управління ними. В обох випадках ми маємо справу з розумовими (психологічними) явищами, вони належать до двох різних сфер розуму, які вчений позначає як суб'єктивну та об'єктивну. Чуттєва (афективна) здатність або суб'єктивна сфера розуму є осердям соціальних сил – почуття й емоції людини – основне «паливо» дій людей. Здатність міркувати є об'єктивною сферою розуму, яка також покликана керувати почуттями людини, тобто соціальною силою, за визначенням мислителя. Науковець підкреслює, що до нього філософи аналізували здатності розуму мислити і пізнавати, але залишали поза своєю увагою емоції, бажання, нахили, обман, хитрість та інші компоненти людської психіки (чи, як він указує, розуму). «Інтелект ... виступає на перший план із небаченою до цих пір ясністю. Уся попередня філософія розуму ... не могла подати це так виразно» [10, с. 240]. Досліджуючи основи суспільного розвитку, Л. Уорд хотів вирішити два завдання. Перше завдання: довести те, що суб'єктивні явища розуму є великим причинним фактором, який є спонукальною силою людської діяльності. Друге завдання: як саме соціальні сили можна підпорядковувати людському інтелектові, навчитися управляти ними. Для того щоб їх вирішити, потрібно пізнати душу людини, яку Л. Уорд визначає як «сукупність відчуттів, притаманних людському організму, і впливів, які беруть свій початок із цих відчуттів» [10, с. 56]. Особливо актуальним пізнання людської душі стає в процесі створення інформаційного суспільства, оскільки морально-психологічні якості людини відіграють у ньому вирішальну роль. Якщо раніше філософи вважали волю достатнім фактором під час пояснення соціальної динаміки, то за соціального планування, свідомого визначення цілей, що притаманне саме інформаційному суспільству, потрібні додаткові здатності людини й суспільства.

Американський філософ полемізує з А. Шопенгауером і Ф. Шеллінгом, які твердили, що немає іншого буття, крім волі, яку вони розглядали як рушійну силу суспільного розвитку. Німецькі мислителі розглядають волю як початкове буття, що характеризується безпричинністю, вічністю, незалежністю від часу, власне, вона є самоствердженням людини. Однак, зауважує Л. Уорд, однієї волі для успішної життєдіяльності людини недостатньо, нею повинен керувати інтелект. Людський інтелект розвивався, зокрема, і для того, щоб забезпечити досягнення цілей, які не зможуть бути досягнуті однією лише волею. Потрібно ще її спрямовувати в певному напрямі, управляти нею. Таким керівником і спрямовувачем волі є розум. «Відчуття розвивались як засіб для збереження життя... Інтелект розвивався для того, щоб забезпечити досягнення таких цілей, які не могли бути досягнуті однією лиш волею без керівництва нею» [10, с. 326]. Отже, у сучасних умовах однієї волі, наприклад політичної, недостатньо для того, щоб створити нову соціальну реальність. Потрібен сукупний соціальний інтелект.

На переконання Л. Уорда, в основу наукового аналізу соціальної еволюції потрібно покласти насамперед психологічні, а не біологічні принципи, психологічні, а не біологічні механізми суспільного життя. Він критикує Г. Спенсера за «знеособленість» процесу соціальної еволюції, у якому не знаходиться місця для свідомої й цілеспрямованої діяльності людей. Соціальна еволюція, уважає Л. Уорд, не може бути явищем біологічним (як її трактує англійський мислитель), оскільки в суспільстві живуть і діють люди, наділені свідомістю, психікою. Закони еволюції діють у людському суспільстві по-іншому, ніж у рослинному і тваринному світі. Рухомі емоціями та інтелектом, люди можуть намічати для себе цілі й прагнути їх реалізувати. Рослини і тварини пристосовуються до природи, людина формує своє середовище – цивілізацію. Суспільство має власну соціальну сутність, власну специфіку – інтелект є вирішальною силою й невід'ємним фактором соціальності. «Уміння посилювати свої дії за допомогою свідомого уникнення перешкод і завад разом зі здатністю утилізувати сили природи найбільше відрізняє людину від нижчих тварин, і обидві ці якості виключно належать інтелекту» [10, с. 250].

У своїй роботі «Динамічна соціологія, або прикладна соціальна наука, основана на статичній соціології та менш складних науках» (1883) він виклав основи нової науки – соціогенії. Л. Уорд декларував чотири етапи еволюційних процесів. По-перше, існує космогенез, створення та еволюція світу. Потім, коли життя виникає, діє біогенез. Розвиток людства призводить до антропогенезу, який знаходиться під впливом людського розуму. Нарешті, існує соціогенез, що є наукою про формування самого еволюційного процесу для оптимізації прогресу, людського щастя й особистісної самореалізації [7, с. 198]. Л. Уорд не підтримував радикальних змін суспільства, що пропонувалися прихильниками еволюції та послідовниками Карла Маркса. Як О. Конт, Л. Уорд уважав, що соціологія є найскладнішою наукою і правильний соціогенез неможливий без широких досліджень. Рушійною силою соціогенезу є психічна сила, знаряддям якої служить людина, а безпосередньою причиною соціального явища – людська дія. Учений звернув увагу на те, що термін «свідомість» варто розглядати в трьох значеннях: як почуття, інтелект, інтуїцію [10, с. 342].

Л. Уорд підкреслює, що соціальна статика існує, але не існує статичного стану суспільства, воно динамічне. Тому правомірно говорити лише про динамічну соціологію, головним завданням якої є вивчення законів людського прогресу з метою збільшення його темпів. Він постійно проводить думку про необхідність поділу прогресу на активний і пасивний [10, с. 46]. Ступінь активності прогресування багато в чому залежить від рівня пізнання його законів. Тому завдання соціальної науки полягає в тому, щоб указати шлях, за допомогою якого можна досягти найбільш повного та загального задоволення людських бажань. В основу соціології має бути покладена гуманістична доктрина, сутність якої – «те, що є корисним для особистості, має бути корисним для суспільства» [10, с. 56].

Із появою людини поряд із генезисом – природної еволюцією – з'являється «телезис» – штучна еволюція, яка зумовлена не стихійними, а усвідомленими процесами – активною діяльністю людей. У міру розвитку прогресу генетичний метод поступово поступається місцем телеологічному, який явно перевершує перший. На зміну природним формам прогресу приходить штучна цивілізація, яка є плодом мистецтва. Мистецтво для вченого є синонімом досконалості. Він констатує, що вироблене людиною цінується вище за природне. Цивілізована людина прагне оточити себе тільки тими речами, які є завершеною працею ремісника чи художника. Суспільні заклади й соціальні інститути також можуть бути відкритими всепроникному духові вдосконалення, оскільки вони є такими самими штучними, як і витвори мистецтва, тобто створені людським інтелектом. Удосконалювати їх людину спонукає така сама сила, яка змушує вдосконалювати плуг чи машину. Уряд є таким самим плодом людської винахідливості і «зроблений мистецькими руками» людини, яка має повне право його створювати й удосконалювати. Удосконалення соціальних інститутів особливо актуальним постає в процесі формування інформаційного суспільства. У всіх на слуху терміни «електронний уряд», «дистанційне навчання», «інтерактивне спілкування» тощо. Це ті явища, які свідчать, що суспільству потрібно серйозно мобілізувати свій інтелектуальний ресурс, щоб досконалість панувала в усіх ланках державного управління та суспільної життєдіяльності.

Прагнення показати особливості телезису змусило Л. Уорда детально дослідити сутність психологічних мотивів, що призводять суспільство до руху. Основний стимул еволюції вчений бачив у бажанні людини бути щасливою, збільшенні насолоди і зменшенні страждання, а також у «репродуктивних силах» – прагненні залишити потомство. Бажання, що відображають природні імпульси індивіда, уважає рушійною силою людської дії [10, с. 161]. До психологічних факторів еволюції Л. Уорд зараховував такі: суб'єктивні (прояв душі, почуття), об'єктивні (інтелект, інтуїція) і соціально синтезовані (соціальні воля й інтелект, соціократія). Останні забезпечують раціональне викори-

стання інтелектуальних і фізичних сил, економію «розуму та природи».

У своєму дослідженні «Психологічні фактори цивілізації» Л. Уорд вилловлював думку: реальна тільки особистість, а соціальна еволюція – результат її творчості, зусиль багатьох поколінь людей: «Великий вплив, який зробив суспільство тим, чим воно є, виходив із людської діяльності: вона й виробила цивілізацію» [10, с. 115]. На думку вченого, прогрес може досягатися двома шляхами: за допомогою нескінченних пристосувальних змін багатьох поколінь дуже низько організованих істот, а також «одним оригінальним зусиллям високорозвиненого мозку людини». Перший шлях – інстинктивний, другий – інтелектуальний. Ефективність соціальної еволюції залежить від ступеня раціоналізації соціальної дії людини. «Коли автоматичне, – зазначає Л. Уорд, – поступово перетворюється в оригінальне, пов'язане в роздільне ..., тоді розумовий процес з інстинктивного робиться раціональним» [10, с. 118].

Л. Уорд заявляв, що історію цивілізації можна висловити в шести словах: чим більше знаєш, тим більше можеш. «Суто біологічні цілі істоти досягаються за допомогою егоїстичних форм інтелекту, але до соціального прогресу й до цивілізації веде та його форма, яка називається винахідництвом спроможністю, а на своїй вищій сходінці винахідницьким генієм» [10, с. 326]. Розвинутий соціальний інтелект покликаний «організувати сили людської природи і спрямувати їх на служіння суспільству» [10, с. 327]. Констатуючи повсюдне розповсюдження соціального зла, Л. Уорд уважав, що соціальному інтелекту насамперед потрібно взятися за вирішення завдання зменшення соціального тертя. «Кожне колесо суспільного механізму має бути ретельно дослідженим досвідченим оком майстра, для того щоб досягнути сутності тертя й видалити все те, що непотрібно в доскональній системі» [10, с. 330]. Людські бажання знищити неможливо, однак їхню природу можна змінити. Для цього потрібно створити відповідне соціальне середовище. У зв'язку з цим «вищий обов'язок суспільства полягає в тому, щоб кожен член суспільства отримав правильне виховання» [10, с. 330], аке, на думку Л. Уорда, полягає в донесенні найбільшій по можливості кількості знань і їх рівний і загальний розподіл, що в результаті зменшить «соціальне тертя» і створить умови для досягнення загального добробуту суспільства.

На думку вченого, знання важливі й для формування інтелекту, роль якого полягає в установленні нових соціальних відносин: «... оригінальні думки замінюють традиційні вірування». Здатність робити є мірилом інтелектуальної сили особистості й суспільства загалом. Оскільки людина у своїх соціальних діях керується часто почуттям, а не інтелектом, то їй необхідно допомогти зрівноважити почуття й розум: «Сила, що спрямовує інтелект, повинна бути прямо пропорційна емоційним силам» [6, с. 302]. Хто ж може виступати в ролі такої спрямовуючої сили? «Інтелект у власному розумінні, або інтуїтивна здатність, є керівним елементом суспільства і єдиним засобом для управління соціальними силами», – така відповідь Л. Уорда. Інтелект «обіймає все те в розумі, що не становить почуття», його не можна змішувати зі свідомістю, а також знанням [10, с. 260–261]. Інтелект, згідно з міркуванням вченого, є синтезом інтуїції і знання. Оскільки інтелект не зводиться до однієї інтуїції, а є результатом синтезу інтуїції і знання, то для збільшення інтелектуальної сили людини необхідно постійно вдосконалювати її навчання. Л. Уорд також обґрунтовує доцільність введення загальної обов'язкової освіти.

Соціальний прогрес, згідно з Л. Уордом, має ритмічний характер. На зміну автократії, аристократії, демократії та плутократії має прийти соціократія – влада суспільства. На відміну від демократії, влади народу, соціократія передбачає більш високий рівень організованості й освіченості народу, значний рівень розвитку соціального інтелекту та соціальної волі. Дослідник розробив утопічне вчення про ідеальне суспільство – «соціократію», відмітною особливістю якого має стати не самоконтроль особистості, а науковий

контроль соціальних сил за допомогою «колективного розуму», спрямовуючої сили суспільного розвитку.

Шляхом поступових перетворень суспільства за допомогою розвиненого соціального інтелекту народ сприяє соціальній еволюції. Однак учений визнає, що соціальна свідомість і соціальний інтелект в силу недостатнього розвитку ще не здатні розумно керувати взаємодією людей. Невдалі соціальні перетворення він розглядає як наслідок незнання соціальних законів, «принципів колективної людської діяльності». Тому соціолог пропагує необхідність активного розвитку соціальних наук [10, с. 355–363]. Л. Уорд відходить від кантівської традиції, підкреслює, що прогресуюча еволюція – завдання не стільки морального, скільки соціального характеру: «Завдання ці не мають ніякого стосунку до етики. Це не питання моральності, хоча від них більше, ніж від будь-чого іншого, залежить моральний прогрес світу. Це суто соціальні завдання, які можна розглядати з наукового погляду» [10, с. 339].

Для Л. Уорда соціогенія – вищий якісний щабель еволюції всього сущого, стан, до якого варто прагнути. Вона мовби синтезує всі природні та соціальні сили. Оскільки інтереси, властиві людині від народження, суперечливі, мають часом протилежну спрямованість, то постійна боротьба за існування породжує бажання безпеки, прагнення до об'єднання людей, котрі мають схожі інтереси, що і є основою для формування всіх соціальних установ. Учений вважає: індивід ніколи не робить метою своєї діяльності соціальний прогрес [10, с. 336]. Для визначення вектора соціального розвитку необхідно широке втручання держави в життя суспільства: «... без уряду навряд чи був би можливий соціальний прогрес». Саме він має стати інструментом соціального регулювання, за допомогою якого можна згладити класову нерівність, яка формує соціальну структуру суспільства [10, с. 332, 325].

В інформаційному суспільстві важливу роль відіграють експерти, які, на думку Л. Уорда, є важливим фактором життєдіяльності суспільства. Він наводить приклад позитивного впливу високоякісних фахівців у роботі комісій сенату. У парламентаріїв, котрі обрані до вищого законодавчого органу країни, різний рівень і специфіка фахової підготовки, тому для створення виважених і суспільно корисних законодавчих актів необхідна участь експертів, які входять до складу парламентських комітетів і розуміються у відповідних галузях. Ті державні рішення, які не прораховані експертами (наприклад, «експерименти»), на думку Л. Уорда, є хибними. В умовах українського суспільства прикладом може бути експеримент, який зараз проводить Міністерство оборони. Сутність експерименту полягає в тому, щоб довести необхідність повернення в армію військових кухарів, як було раніше. Нині захисників України годують аутсорсингові компанії. Викликає подив проведення подібного експерименту, тому що експерти можуть порахувати різні варіанти продовольчого забезпечення українського війська й запропонувати найбільш оптимальний. Якщо держава буде проводити подібні соціальні експерименти, то втратить потрібну динаміку суспільного розвитку й безнадійно відстане від країн-лідерів, тому що експеримент – це шлях «проб і помилок». Чи є гарантія того, що цей експеримент буде вдалим? Таких експериментів може бути багато, і це даремна трата часу та ресурсів, особливо в умовах війни. В умовах інформаційного суспільства соціальні експерименти немислимі, оскільки рішення приймаються на основі компетентних знань і точних розрахунках.

Важливість для розбудови інформаційного суспільства в Україні мають такі здобутки Л. Уорда:

- розвиток суспільства пов'язаний із розвитком людської психіки, розуму, (а не суто біологічних (Г. Спенсер) чи економічних (К. Маркс) чинників у процесі еволюції);
- визнання визначального виховного впливу групи або суспільства на формування людської індивідуальності;
- зміст соціальних процесів визначає взаємодія біологічної і психічної природи людини (важливим соціальним фактором стає інтелект людини тому, щоб саме він здатен угамувати егоїстичні людські нахили та бажання);

• колективний соціальний інтелект – головна рушійна сила історичного розвитку народу й людства;

• експерти стають найвагомішими членами суспільства.

Отже, творчий спадок Л. Уорда для формування інформаційного суспільства в Україні містить певний евристичний потенціал. Насамперед це дослідження душі людини й те, що в ієрархії наук перше місце посідає психологія як наука про людську душу та суспільство. Американський учений, показавши вплив біологічних потреб і психічних почуттів на хід соціальної еволюції, підкреслив значення людського розуму й соціального інтелекту. «Колективний розум» у процесі становлення інформаційного суспільства визначає соціальну еволюцію, тим самим загострюючи питання взаємодії людей у суспільному середовищі й у загальнопланетарному масштабі в контексті поєднання зусиль народів для збереження життя і цивілізації на землі. Перехід до інформаційного суспільства змушує по-новому поглянути на багато положень ученого, особливо про необхідність справедливого розподілу інформації як важливої умови нормального протікання соціогенезу. Творення гармонійних стосунків між людьми вчений пропонує засобами освіти. Але недооцінювання ним етики в соціальній взаємодії та комунікації суперечить наявним реаліям і не може бути сприйняте в подальших заходах щодо концептуалізації інформаційного суспільства.

Наступні дослідження полягають у тому, як саме втілювати в освітньому процесі й суспільному та державному житті механізми соціального інтелекту, соціальне планування загалом, підвищити рівень свідомого підходу до поліпшення соціального становища людини.

Література

1. Лукашук О.С. Еволюція соціокультурного статусу вищої освіти / О.С. Лукашук // Український соціум. – 2013. – № 1 (44). – С. 75–87.
2. Крейк А.И. Социологическая концептуализация синергии Л.Ф. Уордом / А.И. Крейк [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://teoria-practica.ru/rus/files/arhiv_zhurnal/2015/12/sociology/kreyk.pdf.
3. Захарченко М.В. Історія соціології від античності до початку ХХ ст. : [навчальний посібник] / М.В. Захарченко, О.І. Погорілий. – К. : Либідь, 1993. – 335 с.
4. Даниленко О.А. История социологии : [учебно-методическое пособие] / О.А. Даниленко, И.Д. Ковалева, А.А. Мусиездов ; МОиНУ ; ХНУ им. В.Н. Каразина. – Х., 2004. – 328 с.
5. Бачинин В.А. История западной социологии : [учебник] / В.А. Бачинин, Ю.А. Сандулов. – СПб. : Лань, 2002. – 384 с.
6. Воронцов А.В. История социологии. 19 – начало 20 века : в 2 ч. : [учеб. пособ. для студ. высш. учеб. завед.] / А.В. Воронцов, И.А. Громов. – М. : Владос, 2005. – Ч. 1 : Западная социология. – 2005. – 423 с.
7. История социологии (19 – первая половина 20 века) : в 3 кн. : [учебн. для студ.] / под общ. ред. В.И. Добренкова. – М. : ИНФРА-М, 2004. – Кн. 1 : История социологии (19 – первая половина 20 века). – 2004. – 592 с.
8. Осипова О.С. Методологическое обоснование социогенеза: классические подходы и инновации / О.С. Осипова ; Белорусский гос. ун-т, Белорусский гос. ун-т транспорта. – Гомель : [б.в.], 1997. – 433 с.
9. Соціологія : [короткий енциклопедичний словник] / Соціологічна асоціація України ; [уклад. В.І. Волович, В.І. Тарасенко, М.В. Захарченко та ін.] ; за заг. ред. В.І. Воловича. – К. : Український центр духовної культури, 1998. – 736 с.
10. Уорд Л. Психические факторы цивилизации / Л. Уорд ; пер. с англ. – Минск : Беларуская Энцыклапедыя, 2005. – 335 с.

Анотація

Найдьонов О. Г. Значення соціально-філософського спадку Лестера Уорда для формування інформаційного суспільства в Україні. – Стаття.

Творення інформаційного суспільства в Україні актуалізує глибше усвідомлення чинників суспільної динаміки. Традиційне звернення, що йде з радянської епохи, до матеріалістично-економічних чинників не дає позитивного результату. Творчий спадок Лестера Уорда в контексті формування інформаційного суспільства отримує сучасне звучання. Його заклик до вивчення людської душі, положення про значення психології для суспільствознавства і свідомого суспільного розвитку, роль сукупного інтелекту народу та його підвищення засобами освіти варті бути залученими до українського соціально-філософського дискурсу.

Ключові слова: інформаційне суспільство, соціальний інтелект, Лестер Франк Уорд, психологія, знання, прогрес.

Аннотация

Найденков А. Г. Значение социально-философского наследия Лестера Уорда для формирования информационного общества в Украине. – Статья.

Создание информационного общества в Украине актуализирует более глубокое осознание факторов общественной динамики. Традиционное обращение, которое берет свое начало с советских времен, к материалистически-экономическим факторам не дает положительного результата. Творческое наследие Лестера Уорда в контексте формирования информационного общества получает неожиданно современное звучание. Его призыв к изучению человеческой души, положения о значении психологии для обществоведения и сознательного общественного развития, роли совокупного интеллекта народа и его повышении средствами образования стоят того, чтобы быть привлеченными в украинский социально-философский дискурс.

Ключевые слова: информационное общество, социальный интеллект, Лестер Франк Уорд, психология, знания, прогресс.

Summary

Naydonov A. Gr. Value of Lester Ward's socio-philosophical inheritance for the formation of information society in Ukraine. – Article.

Creating an information society in Ukraine actualizes the greater awareness of factors of a social dynamics. The traditional appeal that comes from the Soviet era, to the materialist-economic factors did not give a positive result. Lester Ward's creative legacy in the context of the information society gets a modern sound. His appeal to the study of the human soul, the importance of psychology for social and conscious social development, the role of aggregate intelligence people, and improve the means of education deserve to be involved in Ukrainian social and philosophical discourse.

Key words: information society, intelligence, Lester Frank Ward, psychology, knowledge, progress.

УДК 1(091)

Л. Г. Павлишин
доктор філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та економічної теорії
Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ В ПОСТКЛАСИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ

У неklasичній філософії проблема людини, її внутрішній світ, духовність, сенс життя були головним предметом філософського аналізу. Зокрема, засновник психоаналізу З. Фрейд, досліджуючи психіку людини, розкрив силу її біологічних потягів, здатність до сублімації. Вивчаючи причини неврозів, він намагався відшукати способи їхнього подолання, у такий спосіб допомагаючи людині позбутися психічних розладів. Проблема людини посідає особливо важливе місце в різноманітних ірраціоналістичних філософських теоріях. Так, наприклад, екзистенціалізм виник як реакція на песимізм, що панував у суспільстві, коли людина, утративши життєві орієнтири, намагалася дати відповіді на запитання щодо сенсу життя, щастя, цінностей тощо. Екзистенціалісти зосереджували свою увагу на проблемі людського відчуження, розглядали людину як поєднання кінцевого та нескінченного. Вона немовби зависає між двома полюсами й не може досягнути жодного з них. З огляду на це людина почуває себе невпевнено, знаходиться в стані туги та відчаю, оскільки опиняється в ситуації невизначеності й втрати життєвих орієнтирів. Філософію опановує розчарування в ідеї прогресу як прогресу розуму. Заперечуються як непотрібні для людини, як незначущі для смислу її життя наявні засоби та методи пізнання й будь-яка теорія пізнання загалом, відбувається так званий «бунт проти розуму». Ірраціоналізм у філософії і світогляді загалом набуває сили в періоди соціальної дестабілізації.

Ця проблема тією чи іншою мірою досліджувалася Т. Суходуб, Н. Ємельяною, І. Ярославцевою, А. Лавровою, Г. Камбал, Т. Лютим, І. Силуяновою; стосовно етики Ф. Ніцше писали свої дослідження С. Шаповал, А. Скрипник.

Розчарування в соціальному прогресі та результатах застосування науки й техніки, дисгармонія між соціальним і біологічним, бездуховність людини – таким є соціально-психологічний ґрунт для поширення ірраціоналістичних настроїв. Так, наприклад, С. К'єркегор зміщує центр філософської проблеми з гносеології до етики. Вихідним у своїх філософських роздумах він обрав не всезагальні істини, а існування одиничної людини. Засуджуючи загал як зло, як джерело хаосу, спасіння людини він убаचाє в усамітненні. Культура, на думку С. К'єркегора, позбавляє людей самотності, вона вдосконалює їх як екземпляри, але стає на заваді індивідуальності. Він різко протиставив спосіб існування світу й екзистенцію окремої людини. У світі панують причинові зв'язки, необхідність, яка пізнається розумом, чітко визначено можливе й неможливе. Існування окремої особи – це пристрасті, страждання, які не можна виразити в загальних поняттях. С. К'єркегор стверджував, що нова, так звана його, філософія, починається там, де розум заявляє про повну безвихідь, де умоглядна філософія замовкає. Тільки його екзистенційна філософія знаходить вихід – віру, оскільки для Бога не існує неможливого. Тільки віра, на його думку, дає людині сподівання подолати жорстоку необхідність. Отже, розум, пізнання С. К'єркегор розглядав як щось вороже вірі, людському існуванню взагалі, як те, що обтяжує людський вибір. Бог у його вченні, на відміну від Бога раціоналістів Декарта, Спінози, Лейбніца, є ірраціональною сутністю. Для нього «все можливе», у тому числі й скасування законів природи. Його дії не сконцентровані в межах розуму, вони перевершують можливості людського розуміння.

В історії філософії настає етап переосмислення її основних принципів, нового неklasичного типу філософування, ставиться під сумнів правомірність будь-якої гармонійної раціоналістичної системи. Як критерій філософування

висувається принцип тісного зв'язку з індивідом, його відчуттями, настроями, переживаннями, з усвідомленням трагічності існування. Проблема пізнання, яка була провідною на етапі становлення та класичного розвитку буржуазної філософії, поступилася місцем проблемі людського існування, історії й культурі, смислу людського буття. Якщо в класичний період істину шукали в розумі, то тепер її вбачають у протилежному – у несвідомому. Ставлення філософії до розуму й раціоналістичних систем стає негативним, оскільки вони не здатні відповідним чином орієнтувати людину в житті та історії. Цей стиль філософування починає домінувати в західній філософії: на зміну «філософії мислення» прийшла «філософія життя». У центрі уваги дослідників заходиться життя, людина, сенс її існування тощо. Людина, поєднуючи в собі вічне й кінечне, є мікрокосм, що дає уявлення про макрокосм. Як зазначав М. Бердяєв, людина-мікрокосм є таким самим складним буттям, як і макрокосм. Шлегель стверджував, що людина є останнім щаблем довгої низки створінь, мета яких полягає в удосконаленні свого тіла. Лише на цій вершині в неї «виникає духовна свідомість». К. Ясперс уважав, що становлення людини – це недоступна для нас таємниця. Унікальність людини полягає в тому, що вона неначе міст між мікрокосмом і макрокосмом. Лише завдяки людині можна наблизитися до таємниці світобудови. Недарма М. Бердяєв уважав людину «точкою перетину двох світів». Однією з важливих рис людини є її здатність до трансцендентування. На думку М. Шелера, лише людина може піднятися над собою, зробивши себе предметом пізнання. Такої думки дотримувалися М. Бердяєв, В. Соловйов, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр та інші видатні мислителі. Попри наші намагання зрозуміти сутність людини, вона продовжує залишатися для нас недосяжною таємницею. Можливо, ми даремно прагнемо розпізнати те, що не підлягає пізнанню, оскільки найголовніше й найглибше, що є в людині, – невимовне та невимове. На думку Ф. Достоевського, завжди є щось незбагненне, що залишається з людиною назавжди, із чим вона помере, не передавши його нікому. Некласичний період історії філософії, який розпочався в другій половині XIX ст., уніс серйозні корективи не лише у форму філософського мислення (нова діалектична методологія), а й у її зміст (нова проблематика). Одним із перших і найважливіших напрямів неklasичної філософії став антропологічний напрям. Очевидно, однією з головних причин зміни громадського ставлення до світу була Велика французька буржуазна революція. Саме після неї І. Кант замислювався про можливі умови перетворення людини із засобу на мету самовдосконалення. Він піддав сумніву один із основних принципів класичного філософування – принцип вторинності людини як цінності щодо до суспільства.

На початку XX ст. О. Шпенглер у праці «Занепад Європи» висловлював думку щодо занепад високої культури та поступової заміни духовних цінностей культури на матеріальні цінності цивілізації. Занепокоєння з приводу негативного впливу на людину цивілізаційних процесів, матеріальних благ висловлював також і Е. Фромм, який стверджував, що «... багатство не приносить радості, а гонитва за насолодою робить людину нещасною й самотньою» [1, с. 148]. Утрата безпосереднього зв'язку людини з природою та іншими людьми, спеціалізація й технологізація перетворили особистість на виконавця тих чи інших функцій, позбавили її духовного начала. Така ситуація призвела до відчуженості людини, а свою безлику поведінку, уважав А. Швейцер, вона не сприймає як щось негативне, протиприродне. Представники постмодернізму: Ж. Дельоз, Ж. Дерріда,

Р. Рорті, М. Фуко, Ж. Батай та інші – висловлювали думку щодо занепаду культури. Вони, наголошуючи на необхідності перегляду традиційних учень про людину, суспільство, культуру, піддавали критиці основні принципи й форми культурного буття людини. Постмодерністи вважали, що будь-яка загальнозначущість і цінність, які затверджені в культурі та суспільстві, є виявом деспотії, репресії й не мають об'єктивного підґрунтя. Так, наприклад, проблема людини, її ставлення до себе і світу постає в романах В. Винниченка «Лепрозорій», «Сонячна машина» тощо. У його уяві тогочасні люди – це «галасливі сп'янілі юрби з чорними коробками на спинах» [2, с. 397], «кишуча маса» [2, с. 387], «комашня» [2, с. 536]. Подібний погляд на людину зустрічається в романах Є. Замятіна, Дж. Орвелла, Г. Уелса. Сонячна машина знищила не лише духовність, перетворила людину на звіра в людській подобі, а й порушила баланс природи. Люди, перебуваючи під владою диво-машин, засліплені новітніми досягненнями, збудували таку собі невидиму стіну, що відгородила їх від усього натурального, природного. Така сама картина спостерігається й у романі Є. Замятіна «Ми», де суспільство харчувалося їжею з нафти, відгородилося від природи скляними стінами. У новому суспільстві кожен почував себе самотнім, хоча навколо було багато людей. Але проблема полягає в тому, що ніхто не цікавився життям інших людей. «Людство ж втратило всі зв'язки, розпорошилося на мільйони атомів, самотніх, незалежних, байдужих одне до одного» [2, с. 468]. Думка, що висловлюється в романі з приводу проблеми самотності, співзвучна із твердженням М. Хайдеггера, що ніде не почуваш себе так самотньо, як у натовпі людей. Цивілізація, індустріальне суспільство породжують людей-анонімів, які втратили власну ідентичність. У такому суспільстві людина може бути лише громадянином, а не особистістю. Таке анонімне існування несправжнє, причому причина цього полягає не в організації суспільства, а в самій людині, яка, прагнучи слави та чинів, перетворюється на їхнього раба. Вона стає несправжньою, намагаючись стати іншою, отримати те, чого ще не має. Людина, усвідомлюючи неминучість власних провин і смерті, відчуває неспокій, стурбованість. Смерть і страждання, на думку К. Ясперса, є трансцендентними пограничними ситуаціями, виникнення яких не залежить від бажання людини. Він уважав, що у своїх вчинках людина має керуватися совістю, час від часу запитувати себе, що вона зробила для того, щоб існувати вічно. Характерну для сучасної йому епохи кризу духовності К. Ясперс пов'язує з розпадом традиційних цінностей, із занепадом релігійної віри. У минулі епохи релігія була повсякденною духовною атмосферою людського життя, надаючи останньому стабільності й визначеності. У час, коли релігія стала предметом свободи совісті, дотримання її догматів, зокрема християнських, утратило масовий характер. Крах релігійних переконань призвів до появи різних концепцій невіри (нігілізму) та псевдовіри (учень, які обіцяють спасіння людства, побудову раю на Землі). К. Ясперс уважав, що вони є формами ідеологічного мислення, роз'єднують людей і перешкоджають гармонії в їхніх стосунках. Тому на місце релігії та її ідеологічних заміників він запропонував філософську віру, головна мета якої полягає в досягненні сенсу життя шляхом осмислення буття. Філософська віра є віра людини у свої можливості, у ній дишає її свобода, допомагає їй не втратити життєві орієнтири. Як і М. Хайдеггер, К. Ясперс вів мову про небезпеку, яку несуть екологічні катастрофи, переважання матеріальних цінностей над духовними, що є причиною несвободи. К. Ясперс був переконаний, що лише шлях до правди зможе вивести людину на світло в кінці тунелю несвободи. Він щиро вірив у кращу долю людини, хоча при цьому визнавав, що здобути її буде не так легко. Особистість перебуватиме в боротьбі за самоопанування, обиратиме між владою та насолодою, приймаючи непрості для себе рішення.

Надзвичайно важливими для людини є ті моменти її життя, коли вона починає замислюватися над тим, що існує багато речей, не відомих їй, є дуже багато такого, що

потрібно відкрити як у власному «Я», так і в навколишньому світі. Усвідомлення цього факту змушує її провадити складну роботу, спрямовану на дослідження власної людської сутності й усього того, що впливає на її формування. Часто людина знає лише один бік свого «Я», яке сформувалося під впливом зовнішніх обставин, і не підозрює, що це лише її маска, роль, яку вона грає в суспільстві, не замислюючись над глибинними вимірами свого внутрішнього світу. Безперечним є той факт, що людина не буває абсолютно вільною, оскільки існує велика кількість чинників, які впливають на її вчинки, стосунки з навколишніми, поведінку. Живучи самотньо, пізнаючи свою людську специфічність, ми зможемо самостійно вирішувати ті чи інші проблемні ситуації, мотивувати своє життя, а не лише покладатися на певні зовнішні чинники. Людина – унікальна, а тому фундаментальною її характеристикою є неповторність. Той, хто живе своїм власним життям, нікого не копіюючи, нікому не уподібнюючись, перебуває у власній стихії, не забуваючи при цьому про земне, небесне, божественне і смертне. Людина, прагнучи панувати над природою, використовує її у власних цілях заради певних матеріальних інтересів. У зв'язку з цим світ перетворився на поле діяльності людини-дослідника, людини-узурпатора, яка намагалася змінити його, підкорити на службу їй. М. Хайдеггер і його сучасники вбачали велику загрозу з боку людини, котра, озброївшись новітніми технічними засобами, по-споживацькому ставиться до багатств природи, забуваючи при цьому, що, знищуючи її, вона руйнує також і себе, спустошуючи власний внутрішній світ. Із цього приводу слушними будуть слова А. Камю: «Якщо не хочеш тікати від дійсності, потрібно знайти в ній людські цінності, моральне задоволення і спокій» [3, с. 224].

М. Хайдеггер стверджував, що європейська філософія, починаючи з часів Парменіда, нехтує проблемою буття. Метафізика звела буття до сукупності сущого, до речей, сенс яких у тому, щоб бути корисними людині. К. Ясперс уважав, що розвиток техніки, машинного виробництва перетворює людину на частину тієї чи іншої машини. Захоплюючись новими відкриттями, удосконаленням технічних засобів, люди не мають часу на душевні бесіди зі своїми близькими та друзями. Техніка, яку створює людина, переважно спрямована на перетворення її на запрограмовану істоту з «технічним» складом душі й мислення. «Людина безмежна, і чекати від неї можна чого завгодно. Зло і добро живаються в ній поряд» [4, с. 180]. Ступінь гостроти відчуження залежить не лише від його об'єктивних причин, а й від соціокультурних і психологічних умов, у яких воно реалізується. К. Ясперс зазначав, що доля людини залежить від того способу, за допомогою якого вона підпорядковує собі наслідки технічного розвитку та їхній вплив на життя людини, починаючи з власної поведінки й спілкування з природою. Людині, яка перебуває в постійному трепеті перед законами і традиціями, набагато легше залишатися у такому вже звичному їй стані раба. Вона не хоче брати на себе відповідальність за свою свободу, не хоче нічого вирішувати сама, бо втратила здатність чинити так, як підказує їй власний голос. Людина чомусь не розуміє, що через такі дії в неї атрофуються життєві інстинкти, вироджується енергія. Моральні настанови, наче прокрустове ложе, стискають свої жертви, які не можуть зробити зайвого руху, адже ложе це має певну площину, так як і норми моралі, із яких вирватися неможливо. Ф. Ніцше вважав, що для живої, енергійної та вільної людини не має бути таких обмежень, а тому мораль є «інстинктом декадансу», цим способом стомлені й знедолені мстять за себе і стають панами» [5, с. 177].

Сучасники Ф. Ніцше не змогли проникнути в саму сутність життя, надаючи перевагу науковому над художнім. Це мало негативні наслідки, адже людина перестала насолоджуватися життям, ставши наче запрограмованим виконавцем тих чи інших функцій. Така картина життя тогочасного суспільства була неприйнятною для Ф. Ніцше, який уважав, що почуття повинні панувати над розумом, а емоції – над прагматичністю. Саме за таких обставин люди-

на буде здатною вибудувати своє життя по-новому, зможе зробити перші кроки до свого вдосконалення, до найвищої мети під назвою «надлюдина». Возвеличуючи духовне життя й мистецтво, Ф. Ніцше з недовірою ставився до науки та моралі, уважаючи, що вони будь-який предмет розглядають погляду аналітики й розуму, дивлячись на все через призму добра і зла, істини й хибних думок. Пізнаючи світ, людина відчуває, що не так усе добре у світі, де панує страх і біль, труднощі й випробування, де, неначе страшна прима, причаїлася смерть, яка кожної миті може забрати людину із собою. Від усіх цих одкровень життя для неї перетворюється на нестерпну муку й тягар. Саме в цей момент на допомогу приходить мистецтво. Тільки воно може перетворити огиду людини до всього жахливого та позбавленого змісту в існуванні в ідеальні образи, що надають можливість жити. Мистецтво античної трагедії звеличувало життя, а смерть була символом вічності. Проте людина, котра вважає, що в житті панує лише радість, а смуток спричиняє його заперечення, не розуміє життя. Для того щоб пізнати таємницю існування, людині потрібне мистецтво, у якому розкривається метафізична єдність усіх істот, єдність вічної основи світу.

А. Шопенгауер уважав, що основою світу й людини є пристрасті, бажання та інстинкти й аж ніяк не розум. Воля й несвідоме бажання – це і є основа світу. Він стверджував, що навколо панує страшна несправедливість: одне знищує інше й немає цьому кінця. Людина не може жити в такому світі, вона повинна втікати від нього, заперечувати його. Ф. Ніцше, вивчивши атеїстичну метафізику А. Шопенгауера, сформулював своє вчення, що мало на меті підняти дух людини, зробити її щасливішою. Не можна говорити про те, що Ф. Ніцше відстоював ідеальну картину світу. Він, звичайно, пам'ятав про світові страждання. На відміну від А. Шопенгауера, який не знав, чого ж усе-таки хоче ця руйнівна воля, Ф. Ніцше мав однозначну відповідь. На його думку, між усіма елементами світу відбувається боротьба. Їхня воля є волею до могутності. «Воля до накопичення сили є специфічною властивістю явищ життя, харчування, народження, спадковості; суспільства, держави; звичаю, авторитету» [5, с. 328]. Ф. Ніцше порівнював людину сучасної йому епохи і стародавнього грека. І що він бачив перед собою, спостерігаючи елліна? Він, сильний і здоровий, був відкритий для стихій життя, міцно стояв, дивлячись у безкраї простори чарівної природи. Саме стародавні греки були втіленням волі до життя. Вони, ці люди далекої, але такої улюбленої ним епохи, прийняли життя з його законами Космосу, поклонялись і обожнювали його. Хайдеггер, Сартр, Камю, Шопенгауер, Ясперс, Ніцше вважали, що тогочасне європейське культурне товариство об'єдналося навколо однієї системи моральних оцінок, яку прийнято вважати божественною й вічною. Людина пристосувалася до умов свого існування, уся її енергія, сили були спрямовані на підтримання рівноваги. Поміркованість у здоров'ї, праці, розвагах зможе забезпечити людині довге та міцне життя. Але хіба ж цього достатньо? Людина втратила необхідність у творчості, бажання йти вперед. Особистість є початком і кінцем людства. Чого варта ослаблена, немічна й квола істота, котра заперечує себе саму? Вона заслуговує лише на співчуття. Ці риси тогочасного ладу визначали справжнє обличчя суспільства та його духовної культури, яка була зазвичай зорієнтована на матеріальне. Була втрачена мета історії й людського життя. Особистість стала всього лише засобом, але не метою та сенсом пізнання.

Роблячи висновок, варто наголосити, що питання про сенс життя, загальнолюдські проблеми взагалі не завжди хвилюють людей, адже зазвичай усе зводиться до того, щоб відволікти людину від роздумів про її призначення у світі. Тягар буденних інтересів, що лягає щодня на її плечі, не дає змоги замислюватися над вічними проблемами. На питання «для чого я живу», більшість людей, не задумуючись, відповідають: «... для того, щоб бути гарним сім'янином, ученим, громадським діячем». Люди перебувають під впливом тих мінливих завдань, що ставить перед ними держава, сім'я,

суспільство. Справжнє щастям, на думку пересічного громадянина, полягає в накопиченні матеріальних благ, служінні державі заради кар'єрного зростання. З іншого боку, якщо людина живе, то вже так підтверджує, що в її існуванні є щось цінне й добре, заради якого взагалі варто жити. Саме ця віра керує кожним виявом людської думки та волі. Підстави свого існування кожна людина розуміє по-своєму. Віра в сенс життя змушує її замислитися над ним час від часу й робити все необхідне для того, щоб його не втратити. Ця віра є причиною незадоволення теперішнім, а тому всі прагнення людини та всі дії будуть спрямовані в напрямі майбутнього.

Для того щоб зуміти вижити у світі суперечностей і людської сваволі, особистість повинна стати внутрішньо сильною. Наповнюючи життя сенсом, людина посткласичного періоду доводитиме, що, незважаючи на видимі нісенітницю, яка оточує її, існує якийсь невідомий сенс, заради якого потрібно йти до заповітної мрії. Життя кожної людини унікальне та неповторне, як і вона сама, а тому вона завжди вільна в тому, щоб реалізувати себе як особистість, яка впевнено дивиться в майбутнє.

Література

1. Фромм Е. Революція надії / Е Фром // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – К., 1996. – С. 135–193.
2. Винниченко В.К. Сонячна машина: [роман] / В.К. Винниченко; післямова П. Федченка. – К.: Дніпро, 1989. – 619 с.
3. Камю А. Бунтующий человек / А. Камю. – М., 1999. – 346 с.
4. Кудрявцев Ю.Г. Три круга Достоевского / Г.Ю. Кудрявцев. – М., 1979. – 343 с.
5. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше; пер. с нем. Е. Герцык и др. – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.

Анотація

Павлишин Л. Г. Проблема людини в посткласичній традиції. – Стаття.

У статті проаналізовано неокласичний погляд на проблему людини, її буття як духовної істоти, яка перебуває в стані вічного пошуку себе, продемонстровано вплив культури й цивілізації, науки й техніки на її внутрішній світ, життя серед інших людей. Досліджено співвідношення розуму та почуттів, раціонального й ірраціонального, показано на визначальну роль позасвідомих чинників у життєдіяльності людини. Стаття демонструє наслідки культурних і цивілізаційних процесів у неокласичну епоху, знайомить із поглядами видатних мислителів щодо проблеми людини, її внутрішніх емоційних станів, значення філософії ірраціоналізму на тогочасному етапі розвитку суспільства. Важливе значення для цілісного вивчення цієї проблеми має дослідження поглядів представників філософії екзистенціалізму, ідей А. Шопенгауера, В. Винниченка, Ф. Ніцше та ін.

Ключові слова: посткласичний, духовність, культура, цивілізація, цінності, внутрішній світ, буття.

Аннотация

Павлишин Л. Г. Проблема человека в постклассической традиции. – Статья.

Статья посвящена неоклассическому взгляду на проблемы человека, его бытия как духовной сущности, находящейся в состоянии вечного поиска себя, продемонстрировано влияние культуры и цивилизации, науки и техники на его внутренний мир, жизнь среди других людей. Исследована взаимосвязь ума и чувств, рационального и иррационального, показано ключевую роль бессознательного в жизни человека. Статья демонстрирует последствия культурных и цивилизационных процессов в неоклассическую эпоху, мнения видных мыслителей относительно проблем человека, его внутренних эмоциональных состояний, значение философии иррационализма в условиях развития тогдашнего общества. Для целостного изучения данной проблемы учтены воззрения представителей философии экзистенциализма, идеи А. Шопенгауэра, В. Винниченко, Ф. Ницше, и других.

Ключевые слова: постклассический, духовность, культура, цивилизация, ценности, внутренний мир, бытие.

Summary

***Pavlyshyn L. G. The problem of a man in the postclassical tradition.* – Article.**

The article deals with unconventional perspective on the problem of human as a spiritual being, who is in a state of eternal search herself, demonstrated the impact of culture and civilization, science and technology on her inner world, living among the other people. The author investigated the relation of mind and feelings, the rational and the irrational component, indicated on the key role of human factors in the unconscious.

This article demonstrates the impact of cultural and civilizational processes in the nonclassical period, presents the views of prominent thinkers concerning a human problems, her internal emotional states, the value of the philosophy of irrational for the development of society. For the integral study of this problem the author used the views of the representatives of philosophy of existentialism, the ideas of A. Schopenhauer, V. Vynnychenko, F. Nietzsche, etc.

Key words: postclassical, spirituality, culture, civilization, values, inner peace, being.

УДК 281.9:261.5

В. М. Поповичкандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри соціальної роботи

Запорізького національного технічного університету

СОЦІАЛЬНЕ ВЧЕННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В СИСТЕМІ БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ

Сучасне православ'я починає частіше акцентувати увагу на соціальній складовій релігії. Найбільш виразним підтвердженням активного звернення в бік соціальної складової православ'я є прийняття документів, які відображають Соціальне вчення християнства («Основи соціальної концепції Російської Православної Церкви» [6], «Церква і світ на початку третього тисячоліття» – Декларація ювілейного помісного собору Української Православної Церкви Київського Патріархату [9], «Основи соціальної концепції Української Православної Церкви» [5]). У них зроблено спробу надати відповідь на найбільш актуальні проблеми глобалізованого соціуму. Варто зазначити, що під соціально-філософською доктриною християнства розуміють сукупність філософських і богословських поглядів щодо пізнання сутності й устрою суспільства, а також систему норм соціальної взаємодії, які випливають із цього пізнання й реалізуються в конкретних суспільних умовах.

На сьогодні актуальною проблемою є процес посилення секуляризації церковно-релігійного середовища, деформація морального ідеалу священнослужителя і як наслідок дискредитація Церкви в суспільстві як носія моральності й духовності. З появою задокументованих соціальних учень (соціальних доктрин) християнських конфесій (УПЦ МП, УПЦ КП, КП, УГКЦ) особливого значення набуває проблема їх інкорпорації в систему богословської освіти. Соціальне вчення Української Православної Церкви – це базовий документ, це довгострокова програма суспільного служіння Церкви, яка спирається на православне, богословське осмислення положення Церкви в плюралістичному секулярному суспільстві. Соціальне вчення виступає як закріплене положення про ставлення Церкви до суспільно-значимих проблем і дій Церкви щодо них, і тому є змістовою складовою богословської освіти, підготовки студентів духовних навчальних закладів до служіння, формування їхньої моральної особистості (у ціннісно-духовному вимірі) і суспільно-громадської позиції не тільки як клірика, а й члена суспільства.

Аналізу Соціального вчення християнства присвячено багато наукових праць. Так, за радянських часів різні аспекти Соціального вчення православ'я з критичних позицій розглядалися в працях М. Гордієнка, В. Долі, Є. Дулумана, М. Копаниці, М. Короткова, Н. Костенка, Н. Краснікова, П. Курочкина, М. Новікова, В. Танчерата інших. Філософсько-богословський синтез у царині соціальної етики належить відомим філософам і богословам ХХ ст.: В. Екземплярському, М. Олесницькому, П. Светлову, Н. Стелецькому, П. Столярському, Н. Янишеву. Сучасний погляд на місце християнської моралі в соціальній дійсності розробляється представниками різних християнських традицій: митрополитом Дамаскіном (Папандреу), отцем І. Меєндорфом, єпископом Каллістом (Уером), Х. Яннарасом, дияконом А. Кураєвим та іншими.

Академічний рівень вивчення релігійного феномена соціального християнського вчення й державно-церковних відносин, їх філософські інтерпретації (метафізична, онтологічна, епістемологічна, праксеологічна, антропологічна), історичні та соціокультурні тенденції в сучасному світі християнства, теоретичні й методологічні проблеми морально-етичного чинника як регулятора духовного та суспільно-політичного процесів, зокрема, знаходимо в працях Т. Аболіної, М. Бабія, І. Богачевської, В. Бондаренка, С. Головащенко, Т. Горбаченко, В. Губерського, В. Єленського, М. Заковича, А. Колодного, Л. Конотоп, В. Лубського, В. Любчика, І. Мозгового, П. Сауха, Л. Филипович, П. Яроцького, В. Ярошова.

Теоретичні і практичні аспекти православної богословської освіти подано сьогодні в таких тематичних напрямках: історичний аспект православної освіти (О. Токарева, В. Пашенко, М. Талалай, Д. Поспеловський, Г. Степаненко, В. Липинський, С. Мешкова, В. Денисенко, М. Разіна та ін.); проблеми православної богословської освіти (митрополит Іларіон (Г. Алфеев), архієпископ Антоній (І. Паканіч), П. Балог, Архімандрит Віктор (Бедь), В. Липинський, Л. Рощина, Ю. Кальниш, А. Кислий, О. Панасенко); православна освіта: сучасний стан і перспективи розвитку (А. Кислий, А. Панасенко, М. Разіна, М. Лагодич, А. Колодний, О. Рогова, М. Закович, І. Метлік, Л. Рощина, постанови, звіти Синодальних відділів РПЦ, УПЦ МП і УПЦ КП, звіти Міністерства культури України).

Мета статті – обґрунтувати актуальність інкорпорації Соціального вчення Православної Церкви в систему богословської освіти й визначити рівень ознайомленості студентів духовних вищих навчальних закладів (далі – ВНЗ) з основними положеннями Соціального вчення.

Православна церква під соціальною доктриною розуміє «всеохопну концепцію, яка відображатиме загально-церковний погляд на питання церковно-державних відносин та проблеми суспільства загалом» або ж «... довготривалу програму суспільного служіння Церкви, яка спирається на православне богословське тлумачення становища Церкви в плюралістичному секулярному суспільстві» [6, с. 6]. У цих визначеннях головний акцент робиться на церкві як на суб'єкті соціального вчення.

Більш ґрунтовний підхід до дефініції цього поняття притаманний Католицькій Церкві, яка розглядає пізнання сутності й устрою людського суспільства в конкретних суспільних відносинах [4]. Тобто, соціальна доктрина Католицької Церкви є точним формулюванням результатів ретельного роздумування про складні реалії людського існування в суспільстві та в міжнародному контексті, у світлі віри й церковної традиції. Основна мета соціального вчення Католицької Церкви полягає в інтерпретації цих реалій, визначенні їх відповідності чи відхилення від Євангельського вчення про людину та її покликання як земного, так і трансцендентного, зокрема окремий наголос ставиться на християнській поведінці особи.

Соціальне вчення Церкви є не універсальною доктриною чи конкретно соціально-політичною або економічною програмою, а комплексом положень і принципів, у світлі яких необхідно шукати шляхи вирішення проблем, що належать до сфери суспільного життя, політичної чи економічної діяльності. Й. Хьофнер визначає християнське суспільне вчення як «сукупність соціально-філософського (переважно на підставі суспільно зорієнтованої людської природи) та богословського (на підставі християнського спасіння) пізнання сутності й устрою людського суспільства, а також норм і обов'язків, які випливають із цього пізнання та реалізуються в конкретних суспільних відносинах» [7, с. 32].

Як зазначає Н. Ішук, особлива складність полягає в пошуку сучасної наукової дефініції поняття «соціальна доктрина» (соціальне вчення) християнства [1]. Справа в тому, що в сучасній академічній літературі з огляду на багатоаспектність цього поняття воно тлумачиться в єдності із соціальною етикою християнства, що дає змогу говорити про «соціально-етичне вчення християнства» або ж про «соціальний аспект етичного вчення християнства». Додамо також, що в сучасній науковій літературі поняття «соціальна доктрина» та «соціальне вчення» вживаються як синоніми, які, однак, мають певний змістовий відтінок. Разом із цим у вітчизняній філософській літературі під доктриною

розуміють найбільш концептуалізовану форму існування ідеології, яка безпосередньо орієнтована на практичну дію, утілення в життя, дотримання в повсякденній поведінці та може існувати у вигляді конкретного документа.

Отже, соціальна доктрина виконує функцію поєднувальної ланки поміж двома рівнями релігійної свідомості – повсякденним і теоретичним (богословським), є найефективнішим засобом впливу на великі маси віруючих, одним із найавторитетніших джерел релігійної інформації. Головною метою, яку формулюють творці соціальних концепцій християнських Церков, є євангелізація (реєвангелізація) сучасного суспільства. Отже, Соціальне вчення є уявленням Церкви про суспільний ідеал і судження про сучасне суспільство.

Сучасним вітчизняним релігієзнавством соціальна доктрина християнства визначається як сукупність богословських поглядів щодо різних сторін суспільних відносин: політичних, правових, економічних. За допомогою соціальної

доктрини Церква декларує активну участь християнина в мирських справах. Загалом соціальне вчення Церкви має вирішувати такі завдання: упровадження християнських принципів буття в практичних реаліях життя сучасного суспільства; актуалізація й упровадження аналітичних можливостей богословської думки, яка пояснює культурні, духовні, політичні та економічні інтереси суспільства; розбудова богословської концепції взаємодії богословських і світських наук у пізнанні світу; інкорпорація соціального вчення в систему богословської освіти.

Отже, сучасні християнські концепції зацікавлені у формулюванні власних соціальних концепцій, які сприяють їх розвитку в секуляризованому постіндустріальному суспільстві. Особливого значення Соціальне вчення набуває в Українській Православній Церкві, поширення якого є одним із головних завдань православного богослов'я. Механізмом реалізації цього важливого завдання, на нашу думку, є інкорпорація соціального вчення в систему право-

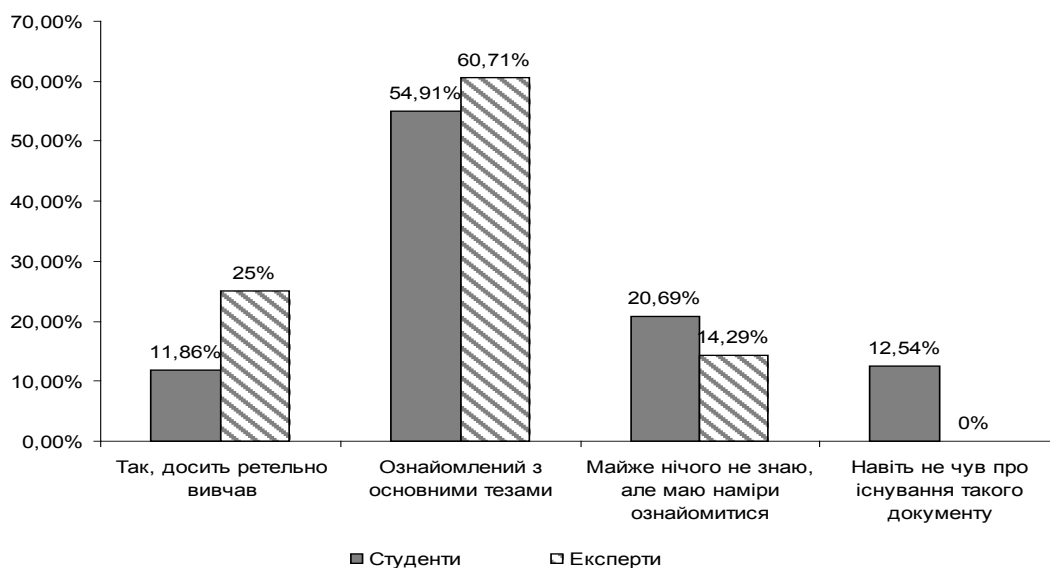


Рис. 1. Рівень ознайомленості із Соціальним ученням Православної Церкви

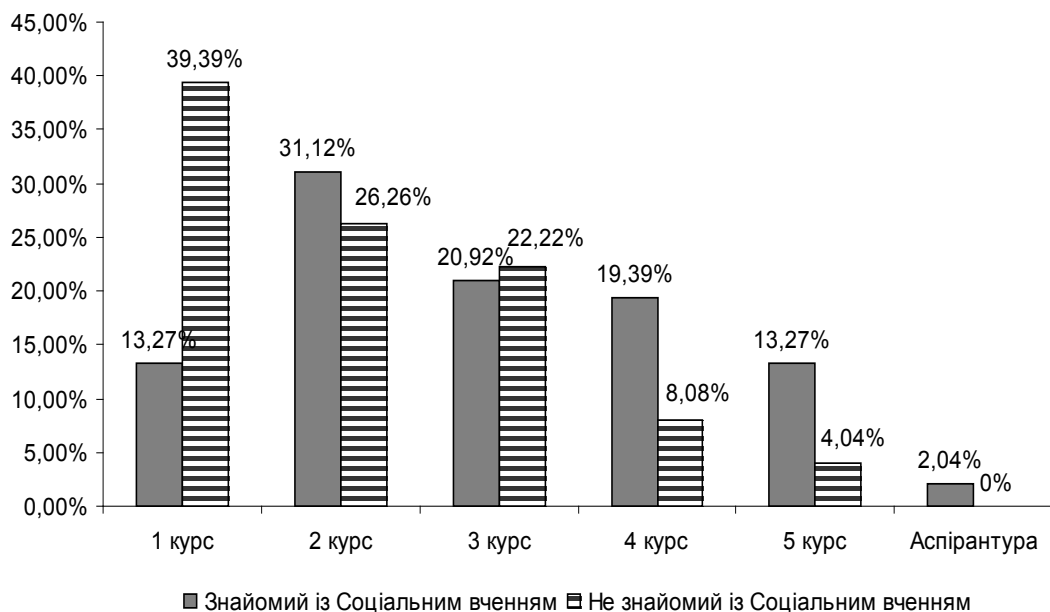


Рис. 2. Рівень ознайомленості студентів із Соціальним ученням Православної Церкви залежності від курсу навчання

славної богословської освіти. Тобто, Соціальне вчення Церкви має бути самостійною богословською, філософською та соціальною дисципліною, що має свою актуальність і затребуваність суспільним буттям на початку XXI ст. На жаль, навчальні плани провідних православних вищих духовних закладів не передбачають окремого спецкурсу (Київська духовна академія і семінарія, Київська православна богословська академія тощо) [2; 3], але в переліку богословських дисциплін є достатня кількість таких, що відображають ставлення Церкви до суспільного буття. Варто відзначити, що вивчення основ Соціального вчення Церкви буде сприяти не тільки зближенню Церкви із сучасним суспільством, а й формуванню морального образу та суспільно-громадської позиції майбутніх священнослужителів.

Науково-богословська освіта в Православній Церкві орієнтована на вивчення православного вітчизняного богослов'я і світової соціально-філософської скарбниці інтелектуальної думки. Значна роль у цьому належить Соціальному

вченню Церкви, яке дає чітке християнсько-богословське уявлення про суспільство, суспільне життя, державу й геополітику. Кожна з богословських дисциплін має своє бачення, інструментарій і методологію в збагненні тих або інших явищ соціального життя. І лише соціальна доктрина Церкви дає сфокусоване та інтегральне розуміння соціальної проблематики людської життєдіяльності. Як зазначає Б. Чопей, одне з найважливіших завдань Соціального вчення Церкви – сформулювати богословське, соціальне та філософське мислення християнина, тобто створити комплексний підхід до вирішення проблем людського буття. Інтегральне, цілісне духовно-соціальне прогнозування допоможе християнину усвідомлено увійти до нового поля соціального служіння, посісти активну позицію християнської присутності у сфері культури й освіти [8].

Показником інкорпорованості Соціального вчення в систему богословської освіти є рівень ознайомленості з його положеннями студентів духовних ВНЗ. Для цього було про-

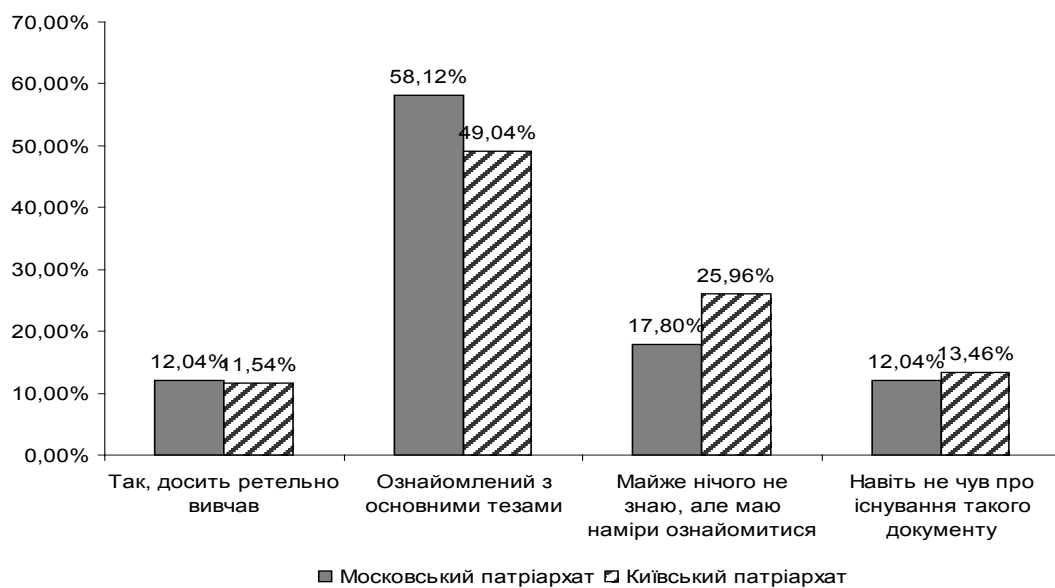


Рис. 3. Рівень ознайомленості студентів із Соціальним ученням Православної Церкви залежно від патріархату

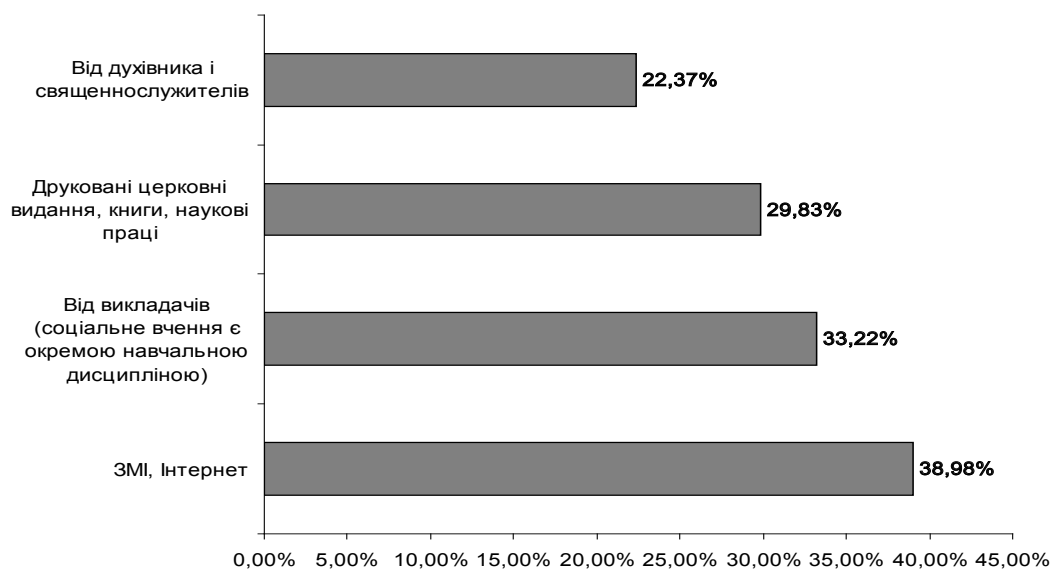


Рис. 4. Джерела інформації про Соціальне вчення Православної Церкви (можна було обрати кілька варіантів)

ведено соціологічне опитування, у якому взяли участь студенти духовних навчальних закладів Православної Церкви (500 респондентів): Київської духовної академії і семінарії (УПЦ МП), Дніпропетровської духовної семінарії (УПЦ КП), Львівської православної богословської академії (УПЦ КП), Волинської православної богословської академії (УПЦ КП). Усього 64,75% студентів духовних закладів УПЦ МП і 35,25% студентів духовних закладів УПЦ КП, серед них 22,03% – студенти 1-го курсу; 29,49% – 2-го курсу; 21,35% – 3-го курсу; 15,59% – 4-го курсу; 10,17% – студенти магістратури і 1,37% – студенти аспірантури.

В експертному опитуванні взяли участь науковці-релігієзнавці, священнослужителі-викладачі духовних навчальних закладів Української Православної Церкви Московського й Київського Патріархатів (70 експертів). Результати подано на рис. 1.

На рис. 1–3 подано оцінювання рівня ознайомлення респондентів із Соціальним ученням Православної Церкви.

Серед студентів духовних ВНЗ третина (33%) не знайомі із Соціальним ученням Православної Церкви, серед експертів таких – удвічі менше (15%), причому 25% опитаних експертів вказують на те, що ретельно вивчали цей документ.

Аналіз результатів дослідження рівня ознайомленості із Соціальним ученням залежно від курсу навчання дав змогу виявити деякі тенденції. Так, на першому курсі навчання близько 40% студентів не знайомі із Соціальним ученням, а більше ознайомилися на другому й третьому курсах. Також на старших курсах виявилось більше таких, хто вивчав цей документ. Такий розподіл пов'язаний із тим, що на першому курсі в навчальних планах духовних ВНЗ немає дисциплін, які б висвітлювали позицію Православної Церкви в соціальних питаннях.

Виявлено також розбіжності й залежно від патріархату. Серед студентів ВНЗ Київського патріархату 40% не знайомі із Соціальним ученням. На нашу думку, це пов'язано з тим, що в УПЦ МП цей документ більш детально розроблений і спирається на аналогічний документ РПЦ.

На рис. 4 подано ієрархію основних джерел інформації про Соціальне вчення. Більшість студентів вказують засоби масової інформації та Інтернет як основне джерело інформації, ще 33% дізналися про Соціальне вчення від викладачів (Соціальне вчення є окремою навчальною дисципліною).

Отже, результати соціологічного опитування серед студентів православних духовних ВНЗ вказують на середній рівень обізнаності студентів щодо Соціального вчення Православної Церкви, причому цей показник збільшується залежно від курсу навчання: на старших курсах студентів, ознайомилися із Соціальним ученням, більше. У зв'язку з тим що соціальна концепція Української Православної Церкви Московського патріархату більш детально розроблена й переважно ґрунтується на Соціальній концепції РПЦ, серед студентів цих духовних навчальних закладів рівень обізнаності вищий, ніж серед студентів УПЦ Київського патріархату.

Варто відзначити недостатність рівня інкорпорованості Соціального вчення в систему богословської освіти і його висвітлення в церковних виданнях, книгах, публікаціях. Упровадження Соціального вчення як окремої дисципліни та його ретельне вивчення в контексті реформування й модернізації богословської освіти буде сприяти формуванню ключових освітніх компетентностей: компетенцій у сфері богословських знань, морально-етичної компетентності й соціальної/громадянської компетентності (суспільно-громадської позиції як її складової). Визначення впливу Соціального вчення на формування ключових освітніх компетенцій священнослужителя може бути предметом подальших теоретичних і емпіричних досліджень.

Література

1. Іщук Н.В. Соціальне вчення християнства як теологія та теoантропoлогія / Н.В. Іщук // Гілея. Серія «Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки»: наук. вісник : зб. наук. праць / Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова, Укра-

їнська АН. – К. : Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2010. – Вип. 30. – С. 225–231.

2. Київська духовна академія і семінарія [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://kdais.kiev.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=14&Itemid=15&lang=uk.

3. Київська православна богословська академія [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.kda.org.ua/plan.html>.

4. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.

5. Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. – К. : Інформаційно-видавничий відділ УПЦ, 2002.

6. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви / Официальный сайт Московского патриархата [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/ua/>.

7. Хейфнер Й. Христианское социальное учение / Й. Хейфнер. – М. : Духовная Библиотека, 2001. – 323 с.

8. Чопей Б. Основы социального учения Русской Православной Церкви : [учебное пособие] / Б. Чопей, прот. Дионисий Мартышин. – К. : Духовно-просветительский Центр имени Святых Апостолов, 2013. – 306 с.

9. Ювілейний Помісний Собор Української Православної Церкви Київського Патріархату 9–10 січня 2001 р. / урядник еп. Димитрій (Рудюк). – К. : Вид. відділ УПЦ-КП, 2001. – 60 с.

Анотація

Попович В. М. Соціальне вчення православної церкви в системі богословської освіти. – Стаття.

Сучасні християнські концепції зацікавлені у формуванні власних соціальних концепцій, які сприяють їх розвитку в секуляризованому постіндустріальному суспільстві. Особливого значення Соціальне вчення набуває в Українській Православній Церкві, поширення якого є одним із головних завдань православного богослов'я. Механізмом реалізації цього важливого завдання є інкорпорація соціального вчення в систему православної богословської освіти. Вивчення основ соціального вчення Церкви буде сприяти не тільки зближенню Церкви із сучасним суспільством, а й формуванню морально-етичної компетентності й суспільно-громадської позиції майбутніх священнослужителів. У статті подано результати соціологічного опитування щодо рівня ознайомленості студентів духовних вищих навчальних закладів з основними положеннями Соціального вчення Православної Церкви.

Ключові слова: соціальна доктрина, соціальне вчення, православна богословська освіта, морально-етична компетентність, суспільно-громадська позиція священнослужителя.

Аннотация

Попович В. М. Социальное учение православной церкви в системе богословского образования. – Статья.

Современные христианские концепции заинтересованы в формулировании собственных социальных концепций, которые способствуют их развитию в секуляризованном постиндустриальном обществе. Особенного значения социальное учение приобретает в Украинской Православной Церкви, распространение которого выступает как одно из главных заданий православного богословия. Механизмом реализации данного важного задания является инкорпорация социального учения в систему православного богословского образования. Изучение основ социального учения Церкви будет способствовать не только сближению Церкви с современным обществом, но и формированию морально-этической компетентности и общественно-гражданской позиции будущих священнослужителей. В статье приведены результаты социологического опроса касательно уровня осведомленности студентов духовных высших учебных заведений с основными положениями социального учения Православной Церкви.

Ключевые слова: социальная доктрина, социальное учение, православное богословское образование, морально-этическая компетентность, общественно-гражданская позиция священнослужителей.

Summary

Popovych V. M. The social doctrine of the Orthodox Church in the system of theological education. – Article.

A modern Christian concepts are interested in a formulation of own social concepts which promote their development in a secularized post-industrial society. The social doctrine gets a special value in the Ukrainian Orthodox Church which distribution acts as one of the main Orthodox divinity tasks. The mechanism of realization of this important task is the social doctrine incorporation in the system of Orthodox

theological education. Studying the Church's social doctrine basics will promote not only to Church rapprochement with modern society, but also the formation of morally – ethical competence and socially – civic stand of future priests. The results of sociological poll concerning the level of students' awareness in religious higher educational institutions with basic provisions of Orthodox Church's social doctrine are given in the article.

Key words: social teaching, social doctrine, the Orthodox theological education, morally-ethical competence, socially-civic priest's stand.

УДК 141.5(477)«18/19»

О. Ю. Поцюрко

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та політології
Львівського державного університету внутрішніх справ

КОНЦЕПТ НАЦІЇ ТА ЇЇ ОЗНАК У ТВОРЧОСТІ М. ДРАГОМАНОВА

У другій половині XIX ст. чимала кількість українських мислителів почала захоплюватися ліберальними поглядами, що панували в Європі й містили ідеї соціалізму та демократично-народницької ідеології.

Українські ліберали проголошували ідеї пріоритетності політичних і громадських прав особи перед державою й нацією, приватну власність як основу господарювання, конституціоналізм і правову державу, державну автономію України в межах Російської федерації, самоврядування як основу державного устрою та загальнолюдські цінності.

Одним із найвідоміших представників українського лібералізму вважають М. Драгоманова – історика, філософа, фольклориста, політичні погляди якого формувалися під впливом європейських ліберальних і соціалістичних ідей XIX ст., а також продовжувачем демократичних традицій Кирило-Мефодіївського товариства.

Предметом дослідження буде з'ясування процесу подальшого розвитку ідеї нації у творчості М. Драгоманова та її екстраполяція й актуальність сьогодні, коли знову й знову постають питання національної ідентичності.

Об'єктом дослідження є фундаментальна історико-аналітична спадщина М. Драгоманова та сучасні концептуальні підходи до проблеми автономії України в ключі націогенезу.

Наукова новизна теми визначається спробою відкрити новий інтерпретаційний простір у переосмисленні національно-культурних ідей М. Драгоманова, зважаючи на запити, що виникають у процесі становлення громадянського суспільства в Україні.

Аналіз останніх досліджень української наукової літератури свідчить про недостатнє вивчення проблема формування нації у творчості М. Драгоманова. Останнім часом вітчизняні вчені: Т. Андрусяк [1], Б. Грінченко [2], В. Довгич [3], О. Кирієнко [9], Б. Кистяковський [7], А. Круглашов [8], М. Молчанов [11], Г. Полетаєв [9] – приділили чималу увагу окремим аспектам дослідження питання формування нації у творчості М. Драгоманова. Однак концептуальної праці, присвяченої цьому питанню, ми не знаходимо.

До розгляду проблеми формування нації М. Драгоманов звертався в серії своїх праць: «Діалоги про українську національну справу», «Пропашний час. Українці під Московським царством (1654–1876)», «Передне слово до Громади 1878р.», «Что такое украинфильство», «Чудацькі думки про українську національну справу», «Листи на Наддніпрянську на Україну».

Власне поняття «нація» М. Драгоманов виводить із латинського «насіо» – порода, народ [4, с. 467]. Націю мислитель уявляє як особливу духовну єдність, якій природно бути об'єднаною. «Коли який народ був поділений між кількома державами і це перешкоджало частинам цього народу жити вільно, то люди в тих частинах змагались до того, що поєднатись у одну державу». Прикладом такого змагання М. Драгоманов називає італійський народ [4, с. 466]. Підтримуючи позицію мислителя, дослідник А. Круглашов наголошує: «Для правильного розвитку народів – їм треба мати державницьку незалежність» [8].

Нація не завжди має ототожнюватися з державою, М. Драгоманов виділяє й бездержавні нації: «національність сама по собі – одно, державна єднота національності – друге». Він наводить приклад Швейцарії, де уживаються різні нації без гноблення [4, с. 467]. На думку мислителя, надмірний централізм породжує національний автономізм, зерна якого зародились із культурного універсалізму [4, с. 504].

Називаючи людство сукупністю націй, він стверджує: «Розмовляючи про людей наших і чужих, ми зовсім не при-

стаємо до тих, хто б думав сіяти яку-небудь незгоду між людьми, неоднакової породи. Ми говоримо погано про ляхів, москалів, жидів, німців, не як про людей перш усього не нашої породи, а як про людей, котрі або шкодять нашому мужицтву або не дбають про нього. То люди панського, попівського роду, чиновники, купці» [4, с. 552].

Найповніше проблема нації, як підкреслює дослідник творчості М. Драгоманова Г. Полетаєв, була висвітлена вченим у працях «Листи на Наддніпрянську Україну» та «Чудацькі думки про українську національну справу», опублікованих у «Народі» як дві серії статей. У цих творах автором було здійснено аналіз культурного розвитку так званих «недержавних націй» у Європі й найповніше розкрито драгоманівське розуміння «українського питання». Критично розглянувши процес розвитку української нації, М. Драгоманов стверджував, що нація та національність мають величезну соціальну й культурно-політичну вартість для людини. Вартість нації, на його думку, полягає не в національних святинях («народних святощах»), а в тому, що вона є певною формою солідарності між людьми. Цю солідарність, що створюється нацією, учений цінував тому, що вона є «ґрунтом і засобом для здійснення вищих соціальних і політичних ідеалів європейської цивілізації» [7, с. 132–150].

М. Драгоманов відмічав певне відставання в політичному житті Росії з Україною, власне, він говорив, що «в XIX ст. у нас проходили європейські процеси XVII–XVIII ст. і наш ідеал схилявся до монархізму, який не передбачав національну свідомість, національне виокремлення. А тому ідеї національного автономізму українців прийшли не в українській одежі, не на українській мові, а разом з європейськими ідеями лібералізму і демократизму. Через те, що європейство потрапляло до нас через столиці Москву і Петербург воно приходило російською мовою» [2, с. 162].

Національна свідомість, ключова категорія нації, формується й насамперед залежить від науки та письменства, а тому вчений наполягав на крайній необхідності їх розвитку. Він уважав, що «за п'ять-десять років українське письменство змогло б пробитись за кордон і підняло б національну свідомість в широкій українській громаді» [4, с. 546]. Але цей розвиток не передбачає виключної гри лише на українському етнографічному почутті, він також передбачає наслідування загальноєвропейських ідей і досвіду. Без європейських ідей український етнографічний патріотизм не може набути ваги справді корисного напрямку для нашого народу [2, с. 162].

Досліджуючи погляди М. Драгоманова, О. Кирієнко наполягає на тому, що мислитель обстоював самобутність і автономію української нації. Безпосередньо про становище українства М. Драгоманов казав, що українську національність не потрібно відроджувати, бо вона й не вмирала, а існувала завжди і продовжує існувати й нині, хоча в Росії вона існує у вигляді так званого «простонароддя», розвиток української нації пригальмував, але не зупинився. Гальмування відбувається через відділення простого народу від свого мозкового центру, немає взаємозв'язків і взаємовпливів між вищими та нижчими верствами населення («ендосмос» і «ексосмос» – авт. М. Драгоманов) [4, с. 477]. Причиною такого розриву український учений вважає заборону українського друку, а відтак найпершим завданням для української нації, на його думку, є скасування царської цензури [4, с. 544].

Також у ключі проблеми царської цензури чималу увагу мислитель приділяє питанню мовної відмінності українців. Учений зазначає, що в Російській імперії тільки з 1863 р. «уряд вороже кинувся на всяку українську тенденцію»

[4, с. 538]. І тому «причини того стану, в якому перебувала українська мова, потрібно відшукувати в іманентних особливостях українського руху, а не кричати, що «зажерта Москва вигнала нашу мову з урядів, гімназій, університетів і т. і. закладів, в котрих народної української мови ніколи й не було або котрих і самих не було на Україні за часів автономії» [4, с. 538]. М. Драгоманов визнає, що заборона української літератури 1863 і 1876 рр. була варварством, проте й визнає, що така політика імперського центру є загальноєвропейською практикою. «Похвалити за те Росію, звісно, не можна, але й ганьбити її більше, ніж Францію, теж нема рації» [4, с. 539]. Виходячи з реалій XX і XXI ст., така позиція М. Драгоманова стосовно мовного питання нам видається м'якою й надто толерантною.

Український учений уважав, що мова повинна перебувати в постійному розвитку й не ставати нав'язливою формою фіксації для людей. Важливість мови, на його думку, не може доходити до того, щоб освічена людина дивилась на неї як на святість, вищу від людини. «Мова – все-таки слуга людини, а не пан. Мова мусить рости і переминятися відповідно зросту людини, громади. Людина вільна вчити й чужі мови. В таких громадах, як наша, де людність розкололась на класи-національності, через що спинається природний обмін культурний між класами, збільшується погорда вищих класів до нижчих і вменшується пошана до себе в нижчих класах, – це справа делікатна. Тільки ж в усіх разі не можна голими фразами проти чужих мов та за нашу «милу, красну мову» помогти лихові, впевнити практичний народ у тому, що мова його справді святощ. Тому, тут нема іншого способу, – уважає вчений, – як стати на практичний же ґрунт, а не на релігійний, тобто піднімати вагу нашої мови працею над літературою, котра б була корисна народові й замінила б йому в більшій часті пригод життя мови чужі» [4, с. 554–555]. Сучасні політичні дискусії щодо мовного питання засвідчують актуальність поглядів М. Драгоманова на мовну проблему в Україні.

Українську мову М. Драгоманов уважає найголовнішою ознакою національності українців, такою, що збереглась самостійною та відносно чистою. «Українська мова має неодмінно піти в середню і вищу школи – це буде перший крок, далі – зріст української літератури, земська автономія давали б можливість розширяти вживання української мови до обов'язковості. Чим скоріше і наполегливіше займатись цією справою, тим швидше досягнеться українська вільність і автономія» [4, с. 553].

Щодо наступних національних ознак, то Михайло Петрович зазначає, що «коли на них впливають історія і географія, то в них є багато перемінного, стільки ж доброго, скільки і хибного» [4, с. 555]. М. Драгоманов відмовляється від абсолютизації національних святощів, оскільки будь-яка з них має обмежений характер. «Звичаї теж можна сприймати за національну ознаку, але не абсолютну. Адже серед звичаїв треба зробити вибір: одні плекати, а інші змінити» [4, с. 558].

У поняття нації, як стверджує О. Кириєнко, М. Драгоманов укладає сукупність ознак індивідумів, котрі населяють певну вітчизну. Національність як сукупність ознак, властивих певній кількості індивідумів, є неодмінна умова їх асоціації між собою, зруйнувати цю умову – значить розбити союз на атоми, на окремі елементи, проте які все одно будуть носіями певних ознак. До головних ознак нації, як уже зазначалося вище, М. Драгоманов зараховує мову й говорить, що остаточно наука ще не виокремила всіх ознак. До другорядних ознак, а саме, на думку М. Драгоманова, тих, що радше відчуються, аніж піддаються осмисленню, він зараховує національні схильності, уміння, звички тощо [4, с. 448]. Найкращою умовою розвитку національно-людських рис учений уважав «вільний національний розвиток при вільному спілкуванні між націями» [4, с. 467].

Поряд із мовою як головною ознакою нації, як наголошує О. Куриленко, мислитель звертає увагу на конфесійну ситуацію в українських землях. «Обертаючись спеціально до нас, – указує український мислитель, – русинів-україн-

ців, трудно навіть сказати, яка, власне, віра в нас може вважатись за фактично національну? Коли взяти пам'ятники «народної мудрості» – легенди, пісні, прислів'я українські – та по них характеризувати народну релігію, то побачимо, що в ній над ґрунтом натуралістично-політеїстичним лежить найбільше кора релігії маніхейсько-богумільської, як і в болгар, сербів і великорусів, так що коли б треба було застосувати, до якої з історичних релігій наш народ, то я б його застосовував скорше всього до богомільства, і наперед хвалюся, що одолію кожного свого противника в науковій спорі про цю справу. А тим часом одні з наших народовців вважають за нашу народну віру православ'яє, другі – унію, треті – навіть римський католицизм. До того ж серед нашого простого народу є свідомі протестанти, а переважна частина інтелігенції є філософи в релігії, навіть більша частина тих, хто лицемірствує перед якою-небудь церквою» [4, с. 553]. Тому вчений закликає українство не вдаватись до «націоналізації» якоїсь з українських церков.

Релігію як національну ознаку український мислитель узагалі виключає, мотивуючи це тим, що «релігія – це продукт культурно-історичного процесу інтернаціонального характеру, до того ж сам народ може відвідувати храми різних конфесій чи навіть сповідувати різні віри» [4, с. 556]. Він виступає проти фетишизації якихось окремих святощів, як приклад мислитель наводить фетишизацію кирилическої азбуки, культ національної мови протиставляється іншим мовам тощо. М. Драгоманов каже, що такі справи, навпаки, шкодять національному будівництву, вони сіють розбрат, підрубують корінь національної свідомості.

Поряд із церковним обрядом, як зазначає М. Драгоманов, «наші національники поклоняються як національній святощі також і юліанському календарю. Ми вже згадували, що навіть професор університету д. Сумцов, слідом за попом-народовцем Качаловим, посвятив цілу статтю в «К[іевской] старине» справі календаря, щоб доказати, що заходи переіменувати той календар на григоріанський є замах на нашу національність. Ми говорили, що Д. Сумцов не звернув уваги на те, що григоріанський календар колись також боялись протестанти, а надто німецькі, і що однак ж потім, коли вони прийняли той календар, то ніякого поримлення їх не вийшло» [4, с. 553].

У справі календаря, як і обряду, нема різниці між нашими націоналістами українофільськими й «москвофільськими».

Серед інших святощів, важливих для збереження національного духу, значну роль відіграє вшанування національного костюму. «У нас вибрано за демонстративно-національний костюм не історичний, не магнатський, а етнографічний, мужицький (хоч я читав в народовських органах похвали руському боярському костюму д. Федорівича і цікавий був би знати, де він узав для нього взірці?). Безспірно, в нашому народному костюмі є чимало і естетичного, і гігієнічного. Але щоб він увесь був, напр., гігієнічний, а надто на всі сезони, того ніяк сказати не можна. Наші дами, одягаючись в національний костюм, доповняють його деякими грішними видумками західноєвропейськими, і, конечно, їх за те похвалять найзавзятіший націоналіст, котрому йде о здоров'я тих дам. Та й нам, хворим городянам, мужчинам, національний костюм, зоставляючи горло голим, виносить тільки, коли ми його прикриємо європейським пальто, та ще й пов'язкою круг шиї» [4, с. 552].

Наприкінці своєї праці «Чудацькі думи про українську національну справу» Михайло Петрович підсумовує власні міркування про націю й національну справу: «Немає і не може бути постійних національних ознак, стоячих без переімени національних духів, нема між людьми вічних політично-адміністративних порядків, не може й бути національних святощів. Вся практична мудрість людська може бути в тому, щоб убачати напрямку руху світового, його міру, закон і послужитись тим рухом. ... Коли ж ми станемо при думці, що головне діло – поступ людини й громади, поступ політичний, соціальний і культурний, а національність є тільки ґрунт, форма та спосіб, тоді ми певні, що послужимо добробуту й просвіті нашого народу, а в купі з ним й його

національності: охороні і зростові того, що в ній є доброго» [4, с. 558].

Отже, Михайло Драгоманов намагався всебічно розглянути проблему визначення та ознак нації, національного руху, український аспект цієї проблеми, виокремити суперечності й хиби українського національного будівництва, сформулювати власне бачення шляху розвитку української національності.

Українці зі своєю національно-культурною самоідентифікацією, як уважав М. Драгоманов, відіграють значну роль у загальнолюдській історії. А їх тривалий пошук і віднаходження державності, на думку вченого, як і для кожного народу, дали суттєві переваги, головна з яких – можливість самостійно вирішувати власні проблеми, по-новому підійти до національної свідомості, сповна відчувати відповідальність за долю власного народу зараз і тут.

Література

1. Андрусак Т.Г. Шлях до свободи (Михайло Драгоманов про права людини) / Т.Г. Андрусак. – Львів: Світ, 1998. – 189 с.
2. Грінченко Б. Діалоги про українську національну справу / Б. Грінченко, М. Драгоманов, А. Жуковский; НАН України, Інститут української археографії. – К., 1994. – 286 с.
3. Довгич В.А. Українська ідея в політичній теорії М. Драгоманова: [навчальний посібник] / В.А. Довгич; КДУ ім. Т. Шевченка. – К., 1991. – 155 с.
4. Драгоманов М.П. Вибране / М.П. Драгоманов. – К.: Либідь, 1991. – 688 с.
5. Драгоманов М.П. Листи на Наддніпрянську Україну / М.П. Драгоманов // Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці / М.П. Драгоманов. – К., 1970. – Т. 1. – 1970.
6. Катренко А.М. Український національний рух XIX ст. (по сторінках праць М. Драгоманова): [навчальний посібник] / А.М. Катренко, Ю.В. Беззуб; Київський військовий гуманітарний інститут, Київський університет ім. Т. Шевченка. – К., 1997. – 51 с.
7. Кистяковский Б.А. М.П. Драгоманов по его письмам / Б.А. Кистяковский // Русская мысль. – 1911. – № 9.
8. Круглашов А.М. Драма інтелектуала: політичні ідеї М. Драгоманова / А.М. Круглашов; Чернівецький державний університет ім. Ю. Федьковича. – Чернівці: Прут, 2000. – 488 с.
9. Михайло Драгоманов у контексті європейського просвітницького руху: [навчально-методичний посібник] / колектив авторів під керівництвом проф. О.В. Потільчака. – К.: Видавництво НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2007. – 142 с.
10. М. Драгоманов і українське національне відродження: матеріали Української республіканської конференції молодих вчених, присвяченої 150-річчю з дня народження М.П. Драгоманова / КДУ ім. Т. Шевченка; під ред. Р.Л. Іванової, Л.С. Дем'янівської. – К., 1991. – 124 с.
11. Молчанов М.О. Державницька думка М. Драгоманова / О.М. Молчанов; Інститут державного управління і самоврядування при КМ України. – К., 1994. – 40 с.
12. Проблеми державності в творчості М. Драгоманова: [методичні матеріали для студентів] / А.М. Круглашов (укл.); Чернівецький державний університет ім. Ю. Федьковича. – Чернівці, 1996. – 21 с.
13. Сарбей В.Г. Соціалістичні ідеї у світогляді М.П. Драгоманова / В.Г. Сарбей, І.В. Захарова // Штрихи до наукового портрета М. Драгоманова: зб. наук. праць / АН України, Інститут літератури ім. Т. Шевченка; відп. ред. Р.С. Міщук. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 63–74.
14. Скакун О.Ф. Конституціоналізм Михайла Драгоманова / О.Ф. Скакун // Штрихи до наукового портрета М. Драгоманова: зб. наук. праць / АН України, Інститут літератури ім. Т. Шевченка; відп. ред. Р.С. Міщук. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 100–117.
15. Українські політичні партії кінця XIX – початку XX ст. Програмові і довідкові матеріали / упор. В.Ф. Шевченко та ін. – К.: Консалтинг, Фенікс, 1993. – 336 с.
16. Федченко П.М. Михайло Драгоманов: життя і творчість / П.М. Федченко. – К.: Дніпро, 1991. – 362 с.

Анотація

Поцюрко О. Ю. Концепт нації та її ознак у творчості М. Драгоманова. – Стаття.

У статті розглядається проблема нації в поглядах М. Драгоманова. Націю мислитель уявляв собі як певну духовну єдність, природним станом якої є об'єднання. Коли якийсь народ був поділений між кількома державами, то це перешкоджало частинам цього народу жити вільно. Розрізняючи націю та державу як окремі об'єднання, учений доводить, що надмірний централізм породжує національний автономізм. Обґрунтовується позиція М. Драгоманова стосовно того, що нація та національність мають величезну соціальну й культурно-політичну вартість для людини. Ключовою категорією, що визначає націю, є національна свідомість, котра формується та залежить від науки й мови. Кризь призму XX ст. критично проаналізовано розуміння М. Драгомановим значення національних ознак (мови, релігії, календаря, одягу) для формування нації. Доведено, що головною метою свого життя М. Драгоманов уважав залучення української інтелігенції до справи визволення народних мас.

Ключові слова: нація, мова, автономність, Михайло Драгоманов.

Аннотация

Поцюрко О. Ю. Концепт нации и ее признаков в творчестве М. Драгоманова. – Статья.

В статье рассматривается проблема нации во взглядах М. Драгоманова. Нацию мыслитель представлял себе как некое духовное единство, естественным состоянием которого является объединение. Когда какой-то народ был разделен между несколькими государствами, то это препятствовало частям данного народа жить свободно. Различая нацию и государство как отдельные объединения, ученый доказывает, что чрезмерный централизм порождает национальный автономизм. Обосновывается позиция М. Драгоманова по поводу того, что нация и национальность имеют огромную социальную и культурно-политическую стоимость для человека. Ключевой категорией, определяющей нацию, является национальное сознание, которое формируется и зависит от науки и языка. Сквозь призму XX в. критически проанализировано понимание М. Драгомановым значения национальных признаков (языка, религии, календаря, одежды) для формирования нации. Доказано, что главной целью своей жизни М. Драгоманов считал привлечение украинской интеллигенции к делу освобождения народных масс.

Ключевые слова: нация, язык, автономность, Михаил Драгоманов.

Summary

Potsyurko O. Yu. The concept of the nation and its features in the works Drahomanov. – Article.

The problem of the nation in the views M. Drahomanov. Nation thinker imagined as a kind of spiritual unity, which is the natural state of union. When some people were divided between several states it prevented parts of the nation to live freely. Distinguishing nation and state as separate association, the scientist argues that generates excessive centralism national autonomism. In the article the position Dragomanov as to the nation and nationality have tremendous social, cultural and political value to humans. The key categories for the nation is national consciousness, which is formed, and depend on science and language. Looking through the prism of the twentieth century critically analyzed Drahomanov understanding of the significance of national signs (language, religion, calendar, clothing) to form a nation. It is proved that the main purpose of his life Drahomanov believed to attract ukrainian intellectuals to the cause of liberation of the masses.

Key words: nation, language, autonomy, Mikhail Drahomanov.

УДК 37.013.73

О. О. Разуменко

кандидат педагогічних наук, доцент, докторант кафедри філософії
Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди**ФОРМУВАННЯ СУБ'ЄКТНОСТІ СТУДЕНТА ЯК ПЕРЕДУМОВА ПЕДАГОГІЧНИХ ВІДНОСИН**

Педагогічні відносини – це спеціально організована під керівництвом викладача творча, морально-естетична взаємодія суб'єктів педагогічного процесу, спрямована на досягнення мети виховання й навчання, зумовлена соціально та психологічно всією системою суспільних відносин, загальнолюдських і національних цінностей, відповідає певному етапові розвитку суспільства. Таке розуміння педагогічних відносин, зрозуміло, не є завжди вичерпним, воно розвивається так, як розвивається суспільство й педагогічна наука. Сутністю педагогічних відносин є прямий або непрямий вплив суб'єктів цього процесу один на одного, що породжує їх взаємний зв'язок.

Відтак дослідження комунікативної діяльності викладачів і студентів у сучасному навчальному закладі неминуче зумовлює постановку питання про суб'єкта діяльності, суб'єктність студента як учасника педагогічних відносин.

Під суб'єктом розуміється особистість, здатна не тільки привласнювати світ ідей (і предметів), а й виробляти їх і змінювати. Суб'єкт завжди є активним, тобто має діяльнісне ставлення до світу у вольових актах перетворення духовного й матеріального середовища, ініціативи, активної життєвої позиції. Суб'єкт як носій свідомості й самосвідомості характеризується здатністю до адаптації, самовизначення та самореалізації, і комунікативна діяльність виступає як найважливіша форма активності суб'єкта, що організує й реалізує способи існування його суб'єктності. Суб'єктність індивіда розглядається як «причина себе», вона виявляється в таких якостях, як участь, свобода та відповідальність. В активності, відповідно до А. Леонтьєва, відбувається мовби подвійне звільнення суб'єкта від детермінуючих впливів навколишнього середовища, від його ж власних найпростіших потреб, тим самим він виступає дійсним суб'єктом самоцілеполагання, самовизначення, самореалізації [7, с. 224].

Вихідними поняттями під час визначення сутності понять «суб'єкт», «суб'єктність» були основні положення теорії діяльності студента як суб'єкта: від самовизначення – до самовияву та самоконтролю. По-третє, суб'єктність – це динамічна характеристика буття студента, може бути зрозуміла як процес [4]. І таке розуміння суб'єктності в педагогіці зумовлює необхідність виокремлення процесуальних характеристик формування суб'єктності: стадійності, нелінійності й ситуативності. Кожна особистість як результат соціалізації (Р. Асмолов) різною мірою реалізує себе як «причина себе», як суб'єкт життя, як такий суб'єкт виявляє свій спосіб життя, пізнавальної активності, свою індивідуальність. Активність особистості співвідноситься з поняттями «самостійність» і «свідомість» людини; а з погляду загальної психології найголовнішою характеристикою суб'єктності є здатність до саморегуляції, що забезпечує подолання суперечностей і функціонування особистості в діяльності [8].

Сучасний учений Колін Купер, узагальнюючи новітні дані психогенетики, доходить висновку про те, що суб'єктність молодого людини детермінується спільними діями генетичних чинників і особливостями індивідуального середовища людини, що включає вплив певних учителів на неї, «особливі» в кожному випадку відносини з членами сім'ї та вплив друзів [6, с. 224].

Суб'єктність студента – це якісна й динамічна характеристика людини, котра являє собою індивідуальний стиль активності, «цілісний образ себе» в діяльності: сукупність професійних ціннісно-вольових установок, здатності бути активним стратегом своєї освітньої діяльності, досвіду усвідомленої саморегуляції у взаємодії з людьми, які ставлять позитивну спрямованість процесу його само-

реалізації. Найважливішим, об'єднуючим елементом усіх компонентів суб'єктності студента є його суб'єктна позиція як стійка, екологічно та гуманістично орієнтована система ставлення до світу й самого себе.

Суб'єктність студента формується та розвивається найбільш інтенсивно як орієнтація на відповідність вимогам діяльності й середовища, подана в роботі компонентами: ціннісно-емоційним, когнітивно-змістовим і діяльнісно-соціальним.

Ціннісно-емоційний компонент суб'єктності студента визначається як «причина себе», тобто як базова потреба будувати своє життя відповідно до вимог освітньої діяльності й своєї індивідуальності, емоційно-особистісного ставлення до одержуваної інформації, «органічної» потреби в розвитку, зростанні, спілкуванні, «укріпленні» себе, потреби вільно визначити себе щодо цілісного ходу життя. У дослідженнях Л. Виготського, В. Давидова, В. Зимової, К. Ножович, А. Леонтьєва, С. Рубінштейна, А. Петровського проаналізовано становлення суб'єкта діяльності в процесі адаптації до чинних у суспільстві норм взаємодії й у процесі індивідуалізації як задоволення мотиву персоналізації. Крім того, різноманітні природні інтелектуальні потреби та ресурси, різноманітність способів, якими людина сприймає й переробляє інформацію, «множинність інтелектів», за Р. Гарднером, визначають ціннісно-мотиваційну й емоційну сферу студента, множинність його «моделей виживання» в діяльності.

Так, наприклад, Р. Гарднер назвав сім типів інтелектуальної діяльності, які розвиваються у вищій школі на Заході (вони розвинені неоднаково в різних людей): вербально-лінгвістичний, логіко-математичний, внутрішньоособистісний (рефлексія «Я»), міжособистісний (спілкування та взаємодія), візуально-просторовий (здатність бачити об'єкти, створювати образи); тілесно-кінестетичний, музично-ритмічний [2, с. 48]. З урахуванням цих теорій ми розглядаємо суб'єктність студента і як інтелектуальну характеристику людини, і як сукупність складних мотивів, різних внутрішніх установок, що розвивають його самість або пригнічують його самостійність.

Процеси дорослішання особистості студента коледжу або вищого навчального закладу (далі – ВНЗ), формування життєвої перспективи, ділових і життєвих планів, тобто життєве самовизначення, культурне, професійне, моральне актуалізується в спілкуванні з батьками, з іншими людьми, у вольових актах пошуку та осмислення нового знання, у подоланні опору середовища. Ціннісний вибір – це дія, яка впливає на «відточування в людини здатності самостійно приймати рішення».

Ціннісне самовизначення студента передбачає три діапазони: вибір, пошук, оцінювання. Побудова образу «Я – професіонал», «Успішний Я» для студента неможлива без пошуку, вибору і проєкції еталонного образу професіонала, особистості. Наприклад, потреба «бути особистістю», потреба в самореалізації (персоналізації) забезпечують активність включення студента в систему соціальних зв'язків, у комунікативні відносини, разом із тим студент виявляється залежним від цих відносин. Потреба в самовизначенні, самовираженні – це водночас глибокий соціальний мотив, причому така специфічна мотивація може виявитися як домінування, лідерство.

У процесі формування особистості завжди є чинники, що стримують вияв суб'єктності. Так, може виникнути «дефіцит діяльнісних засобів» студента: занижена «Я – концепція», недостатньо інформації, оригінальних ідей, немає комунікативних умінь, немає готовності до спілкування, діалогу. Ситуативні й «абсолютні системи»

ієрархії цінностей у студентів різні. Реальні системи мотивів і цінностей студента (пріоритети, уподобання) – «нелінійні», вони пов'язані з певним набором особистих (інтелектуальних, психофізіологічних) і ситуативних факторів. Водночас існує «інваріантний набір» переваги цінностей, що характеризує певний біосоціальний тип особистості, тип професійної сутності, національно-культурній спільності. Престижність або непрестижність спеціальності стає на сьогодні соціальним чинником ціннісного ставлення до професії, значущим стимулом або «стримуючим фактором» суб'єктності студента в навчанні.

Мотиваційно-вольовий критерій стає ключовим у дослідженні ціннісно-емоційного компонента суб'єктності індивіда, оскільки він дає змогу безпосередньо оцінити цінності й уявлення студента про людей, явища, ідеї; зону цілей, що відповідають мотиву; зміст та інтенсивність емоційних реакцій. Однак низка тенденцій, що визначають потреби, мотивації, зовні не виявляється студентом, тому педагогу можна використовувати бесіди, інтерв'ю, особистісний опитувальник щодо мотивації досягнень, що надає можливість визначити, на що спрямована активність студента. Показником за мотиваційно-вольовим критерієм, отже, можуть стати осягнення сенсу діяльності й професійне самовизначення, вираженість потреб у досягненні.

Другим компонентом структури суб'єктності студента є когнітивний (змістовий) компонент, що містить навчально-пізнавальну активність, пізнавальну самостійність, рефлексивну активність, самоосвітню активність. Усі ці види активності об'єднані характером самовияву, самовираження студента в навчанні, спілкуванні та взаємодії з педагогом, іншими студентами.

Критерієм цього компонента стає індивідуально-когнітивний критерій, ознаками якого є не тільки базові знання з дисциплін, що вивчаються, індивідуальний рівень пізнавальної самостійності, а й рівень соціального інтелекту студента, що включає рівні психічної та фізичної енергії й витривалості, здатності до розуміння людей, моделювання соціальних явищ, рівень відкритості до нових ідей, здатність розв'язувати завдання на суб'єкт-суб'єктному рівні (і суб'єкт-об'єктному рівні); зміст психічних труднощів, які відчуває студент.

Важливою складовою індивідуально-когнітивної сфери є перцептивна сфера, орієнтована на отримання інформації з навколишнього світу, провідними каналами її є сприйняття й репрезентації. З погляду нейролінгвістичного програмування (НЛП), творцями якого вважаються Р. Бендлер і Дж. Гріндер, студент здатний протягом навчання постійно програмувати себе, вибираючи властиві йому модальності: певні способи сприйняття, мислення, відчуття, поведінки, що стає важливим фактором його індивідуального стилю навчання. За характером домінуючих модальностей, системи сприйняття діляться на візуальну (домінує зір); аудіальну (домінує слух); кінестетичну (домінують відчуття). Діагностика ведучого каналу сприйняття студента дає змогу поглибити взаєморозуміння з педагогом: завдяки підвищенню рівня відповідності обмінюємося інформацією, індивідуальними особливостями сприйняття, спогадів, уяви (через «приєднання», «закріплення», «ведення») [1, с. 117].

Вплив індивідуального середовища є дуже значущим у студентському віці. В індивідуальному середовищі явно виражається такий чинник розвитку, як власний, активний вибір суб'єктом індивідуально значущих елементів середовища. Разом із цим середовищем суб'єкт виокремлюється з родового, сімейного середовища, відстоюючи та розвиваючи свою індивідуальність, свій індивідуальний стиль активності [3, с. 24]. Взаємодія трьох факторів формування суб'єктності – генетичного, середовищного й активно-вольового – простежується у виявах індивідуального стилю активності в пізнавальній діяльності студента [9]. Індивідуальний стиль активності суб'єкта – це шлях «по-своєму» творчого пізнання та перетворення середовища, діяльності й самого себе.

Індивідуальний стиль активності студента – характерна для індивіда система навичок, методів і прийомів вирішення завдань навчально-пізнавальної діяльності, що забезпечує більш або менш успішне її виконання. За підвищених вимог до ритму й темпу діяльності студент із рухливим типом нервової системи успішно вирішує завдання за рахунок своєї працездатності, здатності легко прискорювати дії. Студент інертного типу може позбавити себе необхідності швидко реагувати на сигнали за рахунок передбачливості, профілактичних заходів [10, с. 267].

Одне з найважливіших завдань формування суб'єктності – допомогти студентові усвідомити й розвинути свій домінуючий когнітивний стиль навчання. Запуск механізмів рефлексії вивченого матеріалу, усвідомлення саморуку та самовиявлення в навчанні, у «розмові», готовність до вираження важливих для кожного смислів понять інформації визначаються характером навчальної середовища, яку викладач конструє разом зі студентами, орієнтуючись на індивідуальні стратегії студентів у навчанні. Тому показниками суб'єктності студентів стає поряд із професійними знаннями домінуючий когнітивний стиль.

Домінуючі когнітивні стилі студентів як показник і ознака їхньої суб'єктності розглядаються нами в руслі концепції індивідуалізації навчання. Згідно з нею, своїм досвідом, а також аналізом психолого-педагогічної літератури, ми виділяємо шість типів індивідуальних стилів студентів у пізнавальній діяльності (і відповідних їм когнітивних стилів індивідуальності студентів до комунікативної діяльності): інтегрально-теоретичний, інтегрально-діяльнісний, інтегрально-емоційний, диференційно-теоретичний, диференційно-діяльнісний, диференційно-емоційний.

Виділені домінуючі типи когнітивних стилів у пізнавальній і комунікативній діяльності надають можливість диференціювати індивідуальний характер суб'єктності студентів і передбачають постійний аналіз складної структури комунікативної діяльності студентів в освітньому процесі (мотивації, мети, завдань, дій, операцій, продуктів діяльності). Відповідні педагогічні стратегії дають змогу диференціювати студентів відповідно до їхніх домінуючих когнітивних стилів за ролями-позиціями в полілозі та взаємодії, які визначаються як «доповідач» (автор повідомлення), «розуміючий», «конструктивний критик», «організатор»; і ці позиції розгортаються в тій самій логіці, що й сутність мислення людини загалом (від ініціативного виступу, судження – до розуміння, уточненого судження – далі до конструктивної критики, виявляє слабкі й сильні сторони – потім до дослідження та організації обговорення, рефлексії на постановці нових цілей) [12].

Значуще місце в цій структурі суб'єктності студента посідає третій, власне діяльнісний (соціальний) компонент. Самовизначаючись і самовиявляючись через уключення в діяльність, суб'єктність студента до неї не зводиться, тому що особистісний простір його – це й індивідуальна його психофізіологічна організація, реальні зв'язки та відносини з природним і соціальним середовищем, це й наслідки раніше складних стосунків зі значущими людьми. Соціальна (комунікативна) діяльність виступає насамперед як найважливіша форма активності студента як «автора» свого життя, що організує та реалізує способи існування цього «авторства» в суспільстві, у пізнанні, навчанні, спілкуванні. Головне в ній – ефективно брати участь у складній міжособистісній взаємодії; володіти когнітивними, емоційними та моторними способами поведінки, які ведуть до позитивного співвідношення; «руху від поверхової соціально-символічної орієнтації в підлітковому віці до багатопланової системи оцінок і орієнтації на співробітництво в юнацькому віці».

Комунікативний компонент суб'єктності студента містить оволодіння системою знань про соціальну дійсність і себе; комплекс організаційно-комунікативних умінь; орієнтацію в комунікативних засобах, притаман-

них національному та професійному менталітету, виражають його «освоєний рольовий репертуар» [5] у межах цього «студентського статусу»; здатність до саморегуляції та самоконтролю в спілкуванні. Згідно з теорією соціального навчання Д. Роттера, у комунікаціях локус контролю особливо значущий. Студент з екстернальним локусом контролю вважає, що його успіхи та невдачі регулюються зовнішніми факторами, такими як оточення, впливові люди, доля; а студент з інтервальним локусом контролю вірить у те, що його удачі та невдачі визначаються його власними діями і здібностями [11, с. 419]. Пристосованість до важких ситуацій забезпечує рівень його екокомпетентності (усвідомлення своєї групової, статусної, статеві, національної належності, інтуїція, знання, відчуття своїх сильних і слабких сторін, можливостей і ресурсів, розуміння причин своїх промахів і помилок у минулому (у суб'єктивному досвіді)); а також рівень вербальної компетентності – доречність висловлювань, урахування контексту й підтексту висловлювання, відсутність труднощів у письмовій мові, варіативність інтерпретації інформації, метафоричність мови, хороша орієнтація у сфері оцінних стереотипів і шаблонів.

Критерієм цього компонента стає комунікативний (поведінковий) критерій. Показником його є самоконтроль і організаційно-комунікативні вміння. Організаційні (мобілізаційні, інформаційні) вміння студента виявляються в характері активності: це вміння самонавчатися спілкування, індивідуальні навички та прийоми пізнавальної діяльності у взаємодії з іншими людьми; застосування в проблемних і конфліктних ситуаціях одержуваних знань про людину й соціум; прийоми самовладання, розумне використання прийомів заохочення, схвалення, несхвалення, підтримки, підкріплення в навчальних дискусіях; вміння здобувати інформацію з різних джерел, у тому числі електронних, узагальнювати, систематизувати; структурувати її з метою передавання обміну; логічно правильно будувати процес трансляції інформації; володіти культурою постановки питань; вміння розв'язувати конфлікти; ефективно використовувати технічні засоби та засоби наочності (графіки, схеми, малюнки). Продуктами освоєння й побудови досвіду «свідомих комунікацій» в освітньому процесі стане соціальна (та професійна) компетентність, володіння технологією співробітництва.

Поняття «комунікативна діяльність» і «суб'єктність студента» взаємодетерміновані, рівень сформованості суб'єктності визначається поданими показниками.

Отже, на підставі проаналізованих філософсько-педагогічних досліджень про розвиток і «посування» суб'єктності варто розрізнати три рівня сформованості суб'єктності студента: 1) низький рівень як стартовий: характер – репродуктивно-імітаційний (слабка успішність, ускладнена адаптивність до соціального середовища та навчальних комунікацій, відносна особистісна задоволеність, «імітація діяльності», слабо виражена потреба в досягненнях, невідміння долати комунікативні бар'єри); 2) середній рівень – необхідний, але недостатній, за якістю – діяльнісно-регулювальний (задовільна навчальна активність, деяка інертність у відносинах і характері вбудовування в комунікативні ситуації, мотивована соціальна поведінка, задовільний суб'єктивний досвід продуктивних комунікацій і освоєння інформації); 3) високий рівень – як необхідний і достатній; за характером – творчо-перетворювальний (виражена навчально-пізнавальна активність, стійка система соціальних вчинків, розвинений соціальний інтелект, визначеність соціальних мотивів і переваг, володіння технічними засобами інформації, творчість і залучення до лідерського дій у знаходженні й обміні інформацією).

Отже, поняття «суб'єктність студента» виражає функціонально-рольову та особистісну сторони в педагогічних відносинах. Розуміння змісту й структури суб'єктності студента уможливило вплив на молоде покоління, здійснення реальних перетворень не тільки в пізнавальній, емоційно-вольовій і особистісній сферах.

Література

1. Адлер Г. НЛП в действии / Г. Адлер. – СПб. : Питер, 2002. – 192 с.
2. Войцванг П. Десять заповедей творческой личности / П. Войцванг. – М. : Прогресс, 2000. – 242 с.
3. Волочков А.А. Активность студента как фактор психического развития (гипотеза, модели, факты) / А.А. Волочков // Психологический журнал. – 2003. – Т. 24. – № 3. – С. 22–31.
4. Золкина И.Г. Развитие личности будущего учителя как субъекта / И.Г. Золкина. – М., 2001. – 85 с.
5. Куницина В.П. Межличностное общение / В.П. Куницина, Н.В. Казаринова, В.М. Поголина. – СПб. : Питер, 2002. – 544 с.
6. Купер К. Индивидуальные различия / К. Купер. – М. : Аспект Пресс, 2000. – 282 с.
7. Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность / А.Н. Леонтьев. – М. : Политиздат, 1975. – 224 с.
8. Немов Р.С. Психология : [учеб. для студ. высш. пед. учеб. завед.] : в 2 кн. / Р.С. Немов. – М. : Владос, 1994. – Кн. 1 : Общие основы психологи. – 1994. – 576 с.
9. Российская педагогическая энциклопедия (РПЭ). – М. : Изд-во «Большая российская энциклопедия», 1993. – Т. 1. – 1993. – 607 с.
10. Столяренко Л.Д. Основы психологии / Л.Д. Столяренко. – Ростов н/Д. : Феникс, 1996. – 736 с.
11. Шевандрин Н.И. Психодиагностика, коррекция и развитие личности / Н.И. Шевандрин. – М. : Гуманит. изд. центр «ВЛАДОС», 1999. – 512 с.
12. Шентенко П.А. Методика и технология работы социального педагога : [учеб. пособ. для студ. высш. пед. учеб. завед.] / П.А. Шентенко, Г.А. Воронина ; под ред. В.А. Сластенина. – М. : Издательский центр «Академия», 2001. – 208 с.

Анотація

Разуменко О. О. Формування суб'єктності студента як передумова педагогічних відносин. – Стаття.

У статті аналізується поняття суб'єктності студента, яке розглядається як якісна й динамічна характеристика людини, що являє собою індивідуальний стиль активності, «цілісний образ себе» в діяльності. Суб'єктність студента формується та розвивається найбільш інтенсивно як орієнтація на відповідність вимогам діяльності й середовища, подана в роботі компонентами: ціннісно-емоційним, когнітивно-змістовим і діяльнісно-соціальним. Ціннісно-емоційний компонент суб'єктності студента визначається як «причина себе», тобто як базова потреба будувати своє життя відповідно до вимог освітньої діяльності й своєї індивідуальності, емоційно-особистісного ставлення до одержуваної інформації, «органічної» потреби в розвитку, зростанні, спілкуванні, «укріпленні» себе, потреби вільно визначити себе щодо цілісного ходу життя. Когнітивний (змістовий) компонент містить навчально-пізнавальну активність, пізнавальну самостійність, рефлексивну активність, самоосвітню активність. Усі ці види активності об'єднані характером самовияву, самовираження студента в навчанні, спілкуванні та взаємодії з педагогом, іншими студентами. Соціальна (комунікативна) діяльність виступає насамперед як найважливіша форма активності студента як «автора» свого життя, що організує та реалізує способи існування цього «авторства» в суспільстві, у пізнанні, навчанні, спілкуванні. Поняття «комунікативна діяльність» і «суб'єктність студента» взаємодетерміновані.

Ключові слова: педагогічні відносини, суб'єкт, суб'єктність студента, ціннісно-емоційний компонент, когнітивно-змістовий компонент, діяльнісно-соціальний компонент.

Аннотация

Разуменко О. О. Формирование субъектности студента как предпосылка педагогических отношений. – Статья.

В статье анализируется понятие субъектности студента, которое рассматривается как качественная и динамическая характеристика человека, представляющая собой индивидуальный стиль активности, «целостный образ себя» в деятельности. Субъектность студента формируется и развивается наиболее интенсивно как ориентация на соответствие требованиям деятельности и среды и представлена в работе компонентами: ценностно-эмоциональным, когнитивно-смысловым и деятельно-социальным. Ценностно-эмоциональный компонент субъектности студента определяется как «причина себя», то есть как базовая потребность строить свою жизнь в соответствии с требованиями образовательной деятельности и со своей индивидуальностью, эмоционально-личностным отношением к получаемой информации, «органической» потребностью в развитии, росте, общении, «укреплении» себя, потребностью свободно определить себя по отношению к целостному ходу жизни. Когнитивный (содержательный) компонент содержит учебно-познавательную активность, познавательную самостоятельность, рефлексивную активность, самообразовательную активность. Все эти виды активности объединены характером самопроявления, самовыражения студента в обучении, общении и взаимодействии с педагогом, другими студентами. Социальная (коммуникативная) деятельность выступает, прежде всего, как важнейшая форма активности студента как «автора» своей жизни, что организует и реализует способы существования этого «авторства» в обществе, в познании, обучении, общении. Понятие «коммуникативная деятельность» и «субъектность студента» взаимодетерминированы.

Ключевые слова: педагогические отношения, субъект, субъектность студента, ценностно-эмоциональный компонент, когнитивно-смысловой компонент, деятельно-социальный компонент.

Summary

Rozumenko O. O. Formation of student subjectivity as a prerequisite for pedagogical relationships. – Article.

The article analyzes the concept of student subjectivity, which is regarded as a qualitative and dynamic characteristics of the person, which is the individual style of activity, “a complete image of oneself” in activity. Student subjectivity is intensively formed and developed as the focus on compliance with activities and environment and it is presented in such components as value-emotional, cognitive-informative and action-social. Value-emotional component of student subjectivity is defined as “the reason of oneself”, that is a basic need to live their lives according to the requirements of educational activities and ones personality, emotional and personal attitude to the information received, “organic” need in development, growth, communication, “fortification” of oneself, a need to freely define oneself in relation to the whole course of life. Cognitive (content-related) component contains educational and cognitive activity, cognitive autonomy, reflexive activity, and self-educational activity. All these types of activity are combined with the character of self-realization, self-expression of the student in learning, communication and interaction with the teacher and other students. Social (communicative) activity primarily serves as an important form of student activity as the “author” of his life, who organizes and implements ways of existence of this “authorship” in society, knowledge, training, and communication. The concept of “communicative activity” and “student subjectivity” are inter-determined.

Key words: pedagogical relationship, subject, student subjectivity, value-emotional component, cognitive and content-related component, and active social components.

УДК 316+1

К. В. Райхерт
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии естественных факультетов
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

В учебном пособии российского социолога Бориса Акимовича Исаева «Социология в схемах и комментариях» можно прочитать следующее: «Социологию можно также поделить на теоретическую (ею занимаются примерно 5% социологов) и практическую (прикладную), в которой задействовано подавляющее число дипломированных специалистов» [2, с. 7]. При этом Б.А. Исаев не даёт чёткого определения того, что такое теоретическая социология. Между тем, у него же можно прочитать следующее: «Теоретической основой, фундаментом социологии является философия, в рамках которой она развивалась 2,5 тыс. лет, пока в XIX в. не стала самостоятельной наукой. Именно из философии черпает социология парадигмы, концепции, подходы, отдельные идеи, методы и терминологию» [2, с. 9]. Здесь может оказаться правомерной постановка вопроса о соотношении теоретической социологии и философии, которая является теоретической основой социологии. Ответить на такой вопрос оказывается непросто. Так, например, литовский философ Юрате Моркуниене отмечает, что современная социология «до сих пор не в состоянии ответить на вопрос, что такое теоретическая социология и в чём заключается различие между ней и социальной философией» [13, p. 15].

Действительно, проблема демаркации теоретической социологии и социальной философии существенна. Так, на сайте Эксетерского университета можно прочитать следующее о социальной философии: «Социальная философия является одной из основных исследовательских областей социологии, философии и антропологии» [16], то есть социология «играет на поле» философии, точнее – социальной философии. Или же такое: на сайте *The Question* социолог и географ Алексей Сергеевич Титков предлагает следующий критерий различения теоретической социологии и социальной философии: «Отличаются по назначению текстов, кому и зачем их пишут. Теоретическая социология существует для социологов-эмпириков, создаёт теоретические схемы для будущих эмпирических работ. Хороший социолог-теоретик, в этом смысле, – тот, чьи идеи оказались полезными для социологов-эмпириков, нашли применение «в поле». Социальная философия направлена «в вечность», решает предельные вопросы: справедливость, смысл и основания общественной жизни, оправдание или критика социального порядка» [6]. Другими словами, согласно А.С. Титкову, социальная философия и теоретическая социология различаются по аудитории. Предложенный критерий может показаться слабым для тех философов и учёных, которые полагают, что философия, в отличие от социологии, не является наукой: между философией и наукой существуют принципиальные различия, которые нельзя просто свести к различию аудиторий.

И ещё один момент, на который следует указать в связи с проблемой различения теоретической социологии и философии: в современной социологии, как и в современной философии, но по каким-то причинам не как в других науках, говорят о завершении её истории: «Теоретическая социология оказалась в ситуации, когда многие её представители заговорили о её завершении. Полагают, что она ныне реально существует как история различных социологических учений или сумма существующих теорий, образующих некую плюралистическую комбинацию парадигм. То же самое говорится о современной философии: она, по словам отечественного историка философии А.В. Гулыги, поняла, что ничего нового изобрести уже нельзя – всё можно найти только в прошлом. Философия достигла своего

предела, она существует сегодня как история философии» [9, с. 3].

Изложенного выше, на наш взгляд, достаточно для того, чтобы поставить вопрос о соотношении теоретической социологии и философии. Решение данного вопроса и будет целью исследования.

В начале исследования следует установить определённые методологические рамки. Такими рамками будет историко-социологическая концепция российского социолога Виктора Семёновича Вахштайна: «Отношение социологии к своему объекту – именуемому «Обществом» или «Социальным» – можно (очень условно) разделить на три фазы. В начальной фазе объект мыслится как существующий независимо от описывающей его дисциплины. Социолог должен установить объективные законы социального (в жёсткой позитивистской версии нашей науки) или истолковывающим образом понять его (в более мягкой неокантианской версии). Это до-критическая социология, ещё не включившая полностью саму себя в свой собственный объект изучения. Вторая фаза: расширение и размывание границ объекта. Теперь социолог мыслит «Общество» как источник и основание знания. Социология становится способом рефлексии общества о самом себе. Таким образом, основное предназначение социального ученого – критика общества (в самом широком смысле, по аналогии с кантовской «Критикой чистого разума»). Эта критика может приобретать вид атаки на существующий «общественный строй» или оставаться в границах умеренного «социологического просвещения»; обе версии такой критики объединяет представление о социологии как о продолжении своего собственного объекта, о неизбежно социальном характере самой социологической науки. Наконец, третья фаза – свидетелями которой мы сегодня становимся – начинается с сомнения не только в привилегированном положении «Общества» и «Социального» как сущностей особого рода, но и в самом их существовании. Действительно ли за словами «Общество» и «Социальное» стоит что-то ещё, помимо других слов социологического словаря? Таков основной вопрос пост-критической социологии» [1, с. 275–276]. Любопытно, что, несмотря на то что В.С. Вахштайн говорит о трёх фазах развития социологии, все эти три фазы представлены в современной социологии и, по сути, являются разновидностями социологии. Другими словами, в современной социологической науке существуют три вида социологий: докритическая социология, критическая социология и посткритическая социология. В таком случае необходимо рассмотреть, как соотносится каждый из видов социологии с философией.

Исходя из процитированного выше, можно считать, что в сущности докритическая социология занята изучением того, что принято называть «социальным бытием», и, как было сказано, этим были заняты в основном позитивисты (к таковым можно причислить Огюста Конта, Герберта Спенсера, Эмиля Дюркгейма, Джона Стюарта Милля) и неокантианцы (Макс Вебер, а также Вильгельм Дильтей, Вильгельм Виндельбанд, Генрих Риккерт). В какой-то мере можно утверждать, что докритическая социология возникает задолго до того, как О. Конт придумал слово «социология», а именно тогда, когда возникает понятие «социальное» (XVII в.) и «общество» (XVII в.). Однако это не столь важно. Важно, что докритическая социология сосредоточена на изучении социального бытия. И здесь она в своей теоретической части пересекается с так называемой «рефлексивной социальной философией».

Рефлексивная социальная философия «исследует общество, историю и человека в аспекте сущего. <...> Задача рефлексивной социальной философии – анализ сущности и существования социальной реальности как подсистемы целостного мира. Изучая сущность общественной жизни, социальная философия рассматривает её как социум или надорганическую реальность – многообразный в своих проявлениях мир человека, выделенный из природы и отличный от неё» [4, с. 609]. По-простому рефлексивная социальная философия изучает социальное бытие как оно есть и представляет собой социальную онтологию. Собственно социальная онтология стоит за докритической социологией, причём как в её теоретической части, так и в практической: социологическое исследование, будь то разведывательное исследование, описательное исследование, аналитическое исследование, социальный эксперимент, опрос, анализ документов, точечное исследование, повторное исследование, панельное исследование или социологическое наблюдение, имеет дело именно с социальным бытием как оно есть или просто с социальным сущим и социальными сущностями, так как позволяет получать верифицируемое знание.

Другой вид социологии – критический – представляет собой легитимизированную академическую социальную критику. Так, американский философ Майкл Уолцер полагает, что социальная критика является одной из практик выражения недовольства. Социальная критика может иметь многообразные формы её проявления и, более того, разнохарактерное влияние на социальную практику: «Политическое осуждение, моральное обвинение, скептическое вопрошание, сатирический комментарий, гневное пророчество, утопические спекуляции – все эти формы не чужды социальной критике» [8, с. 28]. Для нас здесь важно то, что «список возможных форм может быть легко увеличен» [8, с. 28]. Это позволяет рассматривать как форму социальной критики критическую социологию. К критическим социологам можно отнести Карла Маркса, Клода Анри Сен-Симона, Шарля Фурье, Роберта Оуэна. Кроме того, элементы критической социологии содержатся в работах неокантианцев, в том числе М. Вебера, когда они говорят о ценностном аспекте социального и социологии. Однако наиболее выражено критическая социология, на наш взгляд, представлена в так называемой «критической теории», особенно в той её версии, которая представлена группой «теоретических исследовательских программ, формирующихся с начала 1960-х гг. на основе а) неомарксизма, б) семиологического анализа идеологий и массового сознания (Ролан Барт, Мишель Фуко, Мишель де Серто, позже Жак Деррида), с) конструктивистской социологии (П. Бурдьё). Данные исследования, соотносящиеся между собой по принципу «семейного сходства», можно определить следующим образом: КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ – тип критического социального мышления, направленного на деконструкцию и реконструкцию наличных общественных отношений. Оно предполагает активистский этос массового интеллектуала и стремится к изучению и реализации общественных альтернатив. Практической реализацией критической теории является «левый» или «ультралевый» внепартийный или постпартийный социальный активизм. Критическая теория невозможна без эксплицитного общественного идеала. Именно этот общественный идеал («левый» в широком смысле слова) роднит между собой различные «критические теории» [5, с. 33].

Критическая социология уже не совсем нацелена на изучение социального бытия; её интересует изменение существующего социального бытия в соответствии с некоторыми идеалами, шире – ценностями. В данном смысле критическая социология пересекается с так называемой «ценностной социальной философией»: «Ценностная социальная философия – от платоновских воззрений на государство до идеологем «Коммунистического манифеста», историософии Ф. Ницше, Н.А. Бердяева – альтернативна научному познанию общества, выступает как своеобразная форма

«социального проповедничества». Её суждения основаны на ценностных предпочтениях, которые могут быть квалифицированы как истинные или ложные лишь в том случае, когда касаются «ценностей – как средств», но не конечных «ценностей – как целей», свободно избираемых людьми. Общезначимость подобных целей, их адекватность задачам выживания не даёт оснований для признания их гносеологической истинности, взаимосведения должного к сущему. Альтернативность науке – не недостаток, а достоинство ценностной социальной философии, которая обосновывает «суперсистемы человеческой культуры», состоящие из знаний, верований, образов и норм, осуществляет рефлексию ценностей существования и поэтому предстаёт как ценностное самосознание эпох человеческой истории» [4, с. 609]. То есть, ценностная социальная философия изучает социальное бытие так, как оно должно быть, и представляет собой социальную аксиологию. Собственно социальная аксиология стоит за критической социологией, причём как в её теоретической части, так и в практической, позволяя ей легитимным академическим способом осуществлять функцию социальной критики.

В сущности – с некоторыми оговорками – можно признать, что докритическая и критическая теоретические социологии являются социальной онтологией и социальной аксиологией, соответственно, а также социальной философией в целом, а их прикладные версии – конкретизациями социальной философии. Если признать это, то следует признать и то, что докритическая и критическая социологии представляют собой разделы философии, так сказать, «вариации социальной философии», а не отдельную социальную науку. Если всё сказанное выше верно, то правомочным, в принципе, может быть вывод о том, что современная теоретическая социология превратилась в историю социологии по примеру философии.

Между тем, есть ещё один вид социологии – посткритический. В.С. Вахштайн в качестве представителей посткритической социологии называет следующих социологов и философов: Никласа Лумана, Джона Урри, Брюно (Бруно) Латура, Джона Ло, а также Фила Хатчинсона, Руперта Риди и Уэса Шэррока. По мнению В.С. Вахштайна, посткритическая социология началась с Н. Лумана, который стремился спасти понятие «общество», отказавшись от его устаревших определений [1, с. 277]. Затем в игру вступили Дж. Урри, который подверг жёсткой критике понятие «общество», однако не другое важное для социологии понятие – «социальное», и Б. Латур, от которого досталось и «обществу» и «социальному» [1, с. 277–279]. В итоге получается, что посткритическая социология (по крайней мере, в лице Н. Лумана, Дж. Урри и Б. Латура) нацелена на устранение *главных объектов* исследований социологии, вокруг которых группируются всевозможные течения, теории и модели в социологии, – *общество и социальное*. Устранение общества и социального как объектов социологии должно привести к устранению самой социологии, то есть социология должна самоликвидироваться. Тогда реально вся современная социология, по крайней мере, её теоретическая часть, должна рассматриваться как история социологии. Всё это можно рассматривать как попытку теоретической социологии «разорвать отношения с философией» или же – в свете сказанного о докритической и критической социологиях – сделать так, чтобы теоретическая социология перестала быть философией. Так, немецкий социолог Норберт Элиас полагал, что социология должна стать нефилософской, то есть должна возникнуть «постфилософская» социология, так как сама по себе философия «пустая и обосновывающая саму себя дисциплина. Для социологов полагаться на философское оговаривание того, как социология должна себя вести, всё равно, что капитулировать перед властью философии определять, что является значимым для познания, а что нет» [12, р. xii]. Сам Н. Элиас не предложил того, на что должна полагаться социология в случае отказа от философии как своего основания. Более того, не ясно, что же делать самой социологии в таком слу-

чае, ведь она, по сути, строилась по аналогии с философией: у неё есть своя онтология (социальная онтология), своя аксиология (социальная аксиология), даже своя эпистемология (социология знания) и философия науки (социология науки); у неё есть даже свой аналог метафилософии – социология социологии [10; 14; 15]. Нужно ли всё это перечёркивать и начинать с нуля?

Выше речь шла о Н. Лумане, Дж. Урри и Б. Латуре. Между тем, есть ещё четыре автора, на которых указал В.С. Вахштайн в рамках своего представления посткритической социологии, – это Дж. Ло, Ф. Хатчинсон, Р. Рид и У. Шэррок. Эти четыре автора отличаются от предыдущих трёх. Если Н. Луман, Дж. Урри и Б. Латур, подрывая доверие к таким значимым понятиям социологии, как «общество» и «социальное», делают шаги в направлении так называемой «постфилософской социологии», то Дж. Ло, Ф. Хатчинсон, Р. Рид и У. Шэррок, наоборот, выступают за сближение социологии и философии.

Джон Ло, между прочим, соратник Дж. Урри и Б. Латура, известен, прежде всего, своей монографией «После метода: беспорядок и социальная наука», в которой он говорит о необходимости новой методологии социологии, то есть нового учения о методе. Задача Дж. Ло в монографии заявлена следующим образом: «... расширить метод, подорвать его и по возможности переделать» [3, с. 28]. Как можно видеть, ни о какой смерти методологии речь не идёт. Дж. Ло беспокоит перформативность методов социологии, которая проявляется в том, что сами методы производят миры, которые они в действительности должны описывать, то есть происходит ревизия, конструирование или переделывание социального бытия, а не его дескрипция. Дж. Ло занимает позицию, как он сам её называет, «философского романтизма»: «Мир так богат, что наши теории о нём обречены схватывать только его часть; что, следовательно, есть палитра возможных теорий о совокупности возможных процессов; что эти теории и процессы, вероятно, несводимы друг к другу; и, наконец, что не можем покинуть мир и занять за его пределами позицию всеобъемлющего «взгляда из ниоткуда», который склеивает всю теорию и процессы» [3, с. 27]. В результате Дж. Ло обращается к возможности построения некогерентных методов (*non-coherent methods*) как новых способов исследования социального бытия.

Ф. Хатчинсон, Р. Рид и У. Шэррок радикальны в своём понимании того, что такое социология. В совместной книге «There Is No Such Thing as a Social Science: In Defense of Peter Winch» («Нет такой вещи, как социальная наука: в защиту Питера Уинча») они вслед за британским философом Питером Уинчем [7] полагают, что основные вопросы социальной науки являются не эмпирическими (в том виде, какими мы их находим в естественных науках), а философскими («концептуальными»), что они «логически отличны от тех, которые встречаются в естественных науках» [11, р. 6], то есть по сути своей социология не наука, а философия.

Здесь необходимо сделать небольшое отступление. В книгах П. Уинча и Ф. Хатчинсона, Р. Рида и У. Шэррока, в их названиях и самих текстах, используется словосочетание «социальная наука» (*social science*). Самим этим словосочетанием можно обозначать как социологию (это узкое употребление понятия «социальная наука»), так и социальную науку вообще. Если же упомянутые выше авторы используют словосочетание «социальная наука» для обозначения социальных наук вообще, тогда может быть вполне корректным вывод о том, что любая социальная наука (социология, политология, психология, экономика, география – список можно продолжить) решает философские («концептуальные») вопросы и, в сущности, является философией.

На основании изложенного выше в посткритической теоретической социологии можно выделить две тенденции в отношениях между теоретической социологией и философией: первая тенденция – это тенденция по превращению социологии в постфилософскую социологию (Н. Луман,

Дж. Урри, Б. Латур, а также Н. Элиас); вторая – это тенденция по отстаиванию философской сущности социологии (Дж. Ло, Ф. Хатчинсон, Р. Рид, У. Шэррок).

Подводя итоги исследования, необходимо отметить следующее: между теоретической социологией и философией на докритической и критической стадиях развития социологии трудно провести границу; докритическая социология выступает как социальная онтология, а критическая социология – как социальная аксиология. С отношениями между философией и теоретической социологией на посткритической стадии развития социологии дела обстоят куда сложнее: с одной стороны, некоторые посткритические социологи (Н. Элиас, Н. Луман, Дж. Урри, Б. Латур) развивают социологию в направлении постфилософской социологии (социология должна разорвать всякие отношения с философией и стать наукой, независимой от философии); с другой стороны, другие же посткритические социологи (Дж. Ло, Ф. Хатчинсон, Р. Рид, У. Шэррок, возможно, П. Уинч), наоборот, выступают за сближение теоретической социологии с философией, вплоть до превращения социологии в философию. Какая из групп посткритических социологов возьмёт верх, покажет время. Время покажет, какими последствиями это обернётся для социологии.

Литература

1. Вахштайн В. Пять книг о посткритической социологии / В. Вахштайн // Социология власти. – 2012. – № 6–7. – С. 275–281.
2. Исаев Б.А. Социология в схемах и комментариях: [учебное пособие] / Б.А. Исаев. – СПб.: Питер, 2008. – 224 с.
3. Ло Дж. После метода: беспорядок и социальная наука / Дж. Ло; пер. с англ. С. Гавриленко, А. Писарева и П. Хановой. – М.: Издательство Института Гайдара, 2015. – 352 с.
4. Момджян К.Х. Социальная философия / К.Х. Момджян // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 3: Н–С. – 2010. – С. 609–611.
5. Немцев М.Ю. Современная критическая теория: понятие и генезис / М.Ю. Немцев // Интеллектуальный потенциал Сибири для развития России: философия – наука – образование: сб. ст. Всеросс. науч. конф. Сибирский философский семинар. – Красноярск: СФУ, 2012. – С. 32–35.
6. Теоретическая социология и социальная философия – одно и то же или разные дисциплины? // The Question [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://thequestion.ru/questions/63401/teoreticheskaya-sotsiologiya-i-socialnaya-filosofiya-odno-i-to-zhe-ili-raznye-discipliny> (дата обращения: 26.01.2016).
7. Уинч П. Идея социальной науки и её отношение к философии / П. Уинч; пер. с англ. М. Горбачёва, Т. Дмитриева. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 107 с.
8. Уолцер М. Компания критиков: социальная критика и политические пристрастия XX века / М. Уолцер; пер. с англ. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 360 с.
9. Философские вопросы теоретической социологии: [учебное пособие] / [В.Я. Ельмеев, Ю.И. Ефимов, И.А. Громов, Н.А. Пруель, М.В. Синютин и др.]; под общ. ред. В.Я. Ельмеева и Ю.И. Ефимова. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2009. – 743 с.
10. Friedrichs R.W. A Sociology of Sociology / R.W. Friedrichs. – New York: Free Press, 1970. – 429 p.
11. Hutchinson P. There Is No Such Thing as a Social Science: In Defense of Peter Winch / P. Hutchinson, R. Read, W. Sharrock. – Aldershot; Burlington: Ashgate, 2008. – 148 p.
12. Kilminster R. Norbert Elias: Post-philosophical Sociology / R. Kilminster. – New York: Routledge, 2007. – 210 p.
13. Morkuniene J. Social Philosophy: Paradigm of Contemporary Thinking / J. Morkuniene. – Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2004. – 236 p.
14. Ritzer G. Metatheorizing in Sociology / G. Ritzer // Sociological Forum. – 1990. – № 5. – P. 3–15.
15. Scott R.W. Meta-sociology: Doings and Reflections / R.W. Scott // Mid-American Review of Sociology. – 1991. – Vol. 15. – № 2. – P. 33–42.
16. Social Philosophy [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://socialsciences.exeter.ac.uk/sociology/research/socialphilosophy/> (accessed 26.01.2016).

Аннотація

Райхерт К. В. Теоретическая социология и философия. – Статья.

В статье рассматривается проблема демаркации между теоретической социологией и философией и ставится вопрос о соотносительности теоретической социологии с философией, особенно в свете того факта, что философия является теоретической основой социологии. Обосновывается, что нет четкого различия между теоретической социологией и философией на докритической и критической стадиях развития социологии: докритическая теоретическая социология (позитивизм, неокантианство) – это социальная онтология; критическая теоретическая социология (марксизм, критическая теория) – это социальная аксиология. На посткритической стадии развития социологии можно наблюдать две тенденции. Первая тенденция развития посткритической теоретической социологии связана с образованием постфилософской социологии (Н. Элиас, Н. Луман, Дж. Урри, Б. Латур). Вторая тенденция развития посткритической теоретической социологии – со сближением теоретической социологии с философией и превращением теоретической социологии в философию (П. Уинч, Ф. Хатчинсон, Р. Рид, У. Шэррок, Дж. Ло).

Ключевые слова: философия, социология, социальная философия, теоретическая социология, социальная онтология, социальная аксиология, постфилософская социология.

Анотація

Райхерт К. В. Теоретична соціологія та філософія. – Стаття.

У статті розглядається проблема демаркації між теоретичною соціологією та філософією і ставиться питання про співвіднесеність теоретичної соціології з філософією, особливо у світлі того факту, що філософія є теоретичною базою соціології. Обґрунтовується, що немає чіткої різниці між теоретичною соціологією та філософією на докритичній і критичній стадіях розвитку соціології: докритична теоретична соціологія (позитивізм, неокантианство) – це соціальна

онтологія; критична теоретична соціологія (марксизм, критична теорія) – це соціальна аксіологія. На посткритичній стадії розвитку соціології можна спостерігати дві тенденції. Перша тенденція розвитку посткритичної теоретичної соціології пов'язана з утворенням постфілософської соціології (Н. Еліас, Н. Луман, Дж. Уррі, Б. Латур). Друга тенденція розвитку посткритичної теоретичної соціології – зі зближенням теоретичної соціології з філософією й перетворенням теоретичної соціології на філософію (П. Вінч, Ф. Хатчінсон, Р. Рід, В. Шеррок, Дж. Ло).

Ключові слова: філософія, соціологія, соціальна філософія, теоретична соціологія, соціальна онтологія, соціальна аксіологія, постфілософська соціологія.

Summary

Rayherth K. W. Theoretical sociology and philosophy. – Article.

The paper takes note of the issue of demarcation between theoretical sociology and philosophy and brings up the question about correlations between theoretical sociology and philosophy, especially considering that philosophy is theoretical basis of sociology. The paper argues that there are no clear differences between theoretical sociology and philosophy at the pre-critical and critical stages of sociology's development: the pre-critical theoretical sociology (Positivists, Neo-Kantians) is a social ontology, and the critical theoretical sociology (Karl Marx, Critical Theory) is a social axiology. At the post-critical stage of sociology's development there are two tendencies. The first tendency of the post-critical theoretical sociology's development is a post-philosophical sociology (Norbert Elias, Niklas Luhmann, John Urry, and Bruno Latour). The second tendency of the post-critical theoretical sociology's development is a transformation of theoretical sociology into philosophy (Peter Winch, Phil Hutchinson, Rupert Read, Was Sharrock, and John Law).

Key words: philosophy, sociology, social philosophy, theoretical sociology, social ontology, social axiology, post-philosophical sociology.

УДК 324

Ю. О. Рябой
старший викладач кафедри менеджменту
Миколаївської філії Європейського університету

СПЕЦИФІКА ПОЛІТИЧНОГО ПЛЮРАЛІЗМУ В УМОВАХ ПОЛІТИЧНОГО ПРОЦЕСУ 2013–2015 РР.

Події листопаду 2013 – лютого 2014 рр., які зараз отримали назву Революція гідності, створили підґрунтя для зростання ролі громадян як безпосередніх суб'єктів політичного процесу і створення принципово нового шляху розвитку політичного плюралізму на теренах України. Непідписання президентом України В. Януковичем Угоди про асоціацію з Європейським Союзом стало причиною акцій протесту. Неправомірне застосування силових методів до мітингувальників на Майдані Незалежності сприяло перетворенню протестів проти невідповідності Угоди з Європейським Союзом на масову акцію спротиву владі. Як одну з причин такого розвитку подій можна виділити недовіру населення до тогочасної влади і крайнє негативне ставлення до політичних процесів, які відбувалися в країні. Подальші після Революції гідності події запровадили початок процесів трансформації політичного життя України у бік політичного плюралізму.

Автор має на меті здійснити дослідження специфіки політичних процесів як факторів політичного плюралізму з осені 2013 р. й до сьогодні.

21–22 лютого 2014 р. рішенням Верховної Ради VII скликання в Україні була відновлена дія положень Конституції в редакції 2004 р., які передбачали парламентсько-президентську модель організації державної влади. Унаслідок зміни влади відбулося політичне переформатування Парламенту – створена коаліція «Європейський вибір». Головою Верховної Ради й, відповідно до Конституції, виконуючим обов'язки Президента став один із лідерів ВО «Батьківщина» О. Турчинов.

Новий склад Кабінету Міністрів було сформовано з представників партій-членів коаліції й активістів Майдану. Представники партії «УДАР» відмовилися входити в уряд, зважаючи на позицію лідера партії В. Кличка як майбутнього кандидата на посаду Президента. Уряд очолив А. Яценюк (на той момент – представник ВО «Батьківщина»).

Були проведені масштабні зміни в керівництві правоохоронних органів і силових структур, місцевих державних адміністрацій. З метою стабілізації ситуації в східних областях влада вдалася до нестандартного підходу: головами Дніпропетровської й Донецької обласних державних адміністрацій були призначені представники великого бізнесу І. Коломойський і С. Тарута.

Верховна Рада України прийняла рішення про проведення 25 травня 2014 р. позачергових виборів Президента України, місцевих виборів у м. Києві та низці інших міст і регіонів.

Президентська кампанія розгорталась у надзвичайних обставинах, на фоні конфлікту в Криму та активізації сепаратистських рухів на Півдні та Сході України. У виборах узяли участь 21 кандидат, основна боротьба тривала між кандидатами П. Порошенком і Ю. Тимошенко. У результаті Петро Порошенко переміг у першому турі. У більшості областей України Петро Порошенко отримав більше ніж 50% голосів виборців, а в одинадцяти областях за нього проголосувало більше ніж 60%. Частка тих, хто підтримав П. Порошенка, найбільша серед виборців Західної України: Львівська область – 70%, Закарпатська – 68,1%, Вінницька – 67,6%, Івано-Франківська – 66%, Київ – 61,7%. Кіровоградська – 61,4%, Київська – 60,1%. Лише в семи областях П. Порошенко не зміг подолати позначку в 50% – у Луганській (27,1%), Харківській (38,1%), Запорізькій (42,4%), Одеській (44,6%), Чернігівській (47,4%), Миколаївській (47%) і Донецькій (48,8%) областях. Лідер ВО «Батьківщина» Ю. Тимошенко одержала 12,8%, лідер Радикальної партії О. Ляшко – 8,3% голосів [1]. Загалом же перемога П. Порошенка в першому турі стала наслідком прагнення

суспільства до якнайшвидшої стабілізації влади та надії на мирне врегулювання конфлікту на Донбасі.

Що стосується парламентських виборів 2014 р., то вибори до Верховної Ради України відбувалися за виборчим законом 2011 р. з мажоритарно-пропорційною виборчою системою у співвідношенні 50/50 і виборчим бар'єром 5%. Вибори не проводилися в АР Крим і на територіях Донецької й Луганської областей, контрольованих терористами. В одномандатних округах вибори проводилися у 198 із 225 округів, до списків було внесено близько 30,5 млн виборців. У виборах за партійними списками взяли участь 29 партій. У змістовому аспекті стрижнем передвиборчих кампаній партій були теми: відновлення миру/захисту країни; утримання економічної ситуації/боротьби з економічною кризою; здійснення реформ/реалізації європейського вибору; оновлення влади (люстрації)/боротьба з корупцією.

Громадська думка щодо парламентських виборів була такою. У виборах до Верховної Ради України мали намір узяти участь 65% населення. Найбільший відсоток тих, хто висловив готовність узяти участь у голосуванні, – у Західному (88%) і Центральному (76%) регіонах, істотно менша готовність до участі у виборах – у Південному (57%) і Східному (59%) регіонах, а на Донбасі зголосилися до участі у виборах лише 23,5% жителів. Порівняно з виборами 2012 р., більше ніж удвічі зменшився відсоток тих, хто пояснював свою відмову від участі у виборах недовірою до чесності проведення виборів (з 25% до 13%), зменшилася й кількість тих, кого взагалі не цікавить політика (з 16% до 10%). Напередодні виборів 2014 р. 43% населення схильні були вважати, що вибори зможуть поліпшити ситуацію в Україні, 32% вважають, що вибори нічого не змінять, а 7% упевнені, що вибори лише погіршать ситуацію [2].

У результаті парламентських виборів виборчий бар'єр подолали шість партій: із них 5 представляли нову владу – Блок Петра Порошенка, Народний фронт, Об'єднання «Самопоміч», Радикальна партія О. Ляшка, ВО «Батьківщина», одна – попередню (Опозиційний блок). Більшість кандидатів, обраних в одномандатних округах, були висунуті провладними політичними силами або підтримувалися ними.

Післявиборчі опитування окреслили такі позиції. Більшість виборців (73%) вважали, що зробили на виборах правильний вибір. Серед виборців парламентських партій задоволені своїми партіями виборці Опозиційного блоку (88%), партій «Самопоміч» (82%), «Народний фронт» (75%), ВО «Батьківщина» (75%), Радикальної партії Олега Ляшка (75%), Блоку Петра Порошенка (68%). Проте й виборці партій, які не пройшли до Верховної Ради, вважають, що їхній вибір був правильний: Комуністичної партії (95%) і ВО «Свобода» (86%). А найбільше впевнені в правильності свого волевиявлення ті, хто пішов на вибори та зіпсував виборчий бюлетень (98%). Виборці всіх без винятку політичних сил позитивно оцінюють діяльність у новообраній Верховній Раді тієї партії, за яку вони проголосували: 53% – позитивно й лише 10% – негативно. Більшість населення позитивно оцінює те, що в новообрану Верховну Раду зайшла група громадських активістів (позитивних оцінок – 59%, негативних – 23%) і військових, які брали участь у бойових діях на Донбасі (53% позитивних оцінок і 27% негативних). Громадяни вважають, що саме ці депутати зможуть унести позитивні зміни в діяльність Верховної Ради України [3].

Загалом же вибори зафіксували нову розстановку політичних сил у країні, а саме: орієнтація на європейську інтеграцію стала «мейнстрімом» партійно-політичного середовища: усі кандидати, які посіли найвищі позиції за результатами виборів, представляли проєвропейську частину

політичного спектру; утратила підтримку колишня «партія влади» – Партія регіонів, а також КПУ (не досяг успіху жоден із кандидатів, пов'язаних із попереднім режимом); суспільство не підтримало політичні сили, що позиціонують себе як праворадикальні (ВО «Свобода», Правий сектор); партія «УДАР» утратила претензії на лідерські позиції. Це сталося через відмову її лідера В. Кличка брати участь у президентських виборах, що не могло бути компенсовано його перемогою на виборах міського голови Києва.

Головними підсумками парламентських виборів також є такі: завершення процесу оновлення вищих владних інститутів, започаткованого після перемоги Революції гідності 2013–2014 рр.; значне кількісне та якісне оновлення Парламенту. 236 із 422 обраних депутатів були обрані вперше, до виборчих списків партій активно залучалися «нові обличчя» – учасники АТО, громадські активісти, волонтери, журналісти; зменшення рівня представництва основних ФПГ і, відповідно, їх впливу на діяльність Парламенту; формування коаліції з проєвропейських політичних сил; кількісний склад коаліції, здатний забезпечити її стабільне функціонування; наявність можливостей для створення конституційної більшості; закріплення «лідерського» характеру більшості провідних політичних партій; утрата політичними спадкоємцями Партії регіонів монополії на представництво інтересів виборців Півдня і Сходу України; зменшення рівня представництва в Парламенті крайніх політичних сил, як лівих, так і правих [4].

27 листопада 2014 р. у Верховній Раді України VIII скликання створено Коаліцію депутатських фракцій, до якої ввійшли 302 народних депутати – члени фракцій провладних політичних партій і позафракційні. Решта депутатів належать до складу фракції «Опозиційний блок» (40 осіб), двох депутатських груп (по 19) або є позафракційними (42 особи). Коаліція сформувала новий склад Уряду за принципом фракційного представництва, уперше в Україні, із залученням вихідців з інших країн, які отримали українське громадянство. Уряд знову очолив А. Яценюк. 11 грудня 2014 р. Верховна Рада затвердила Програму дій Кабінету Міністрів на 2015–2016 рр., так надавши Уряду річний імунітет.

Після перемоги демократичних сил організована громадськість, зокрема громадські структури Євромайдану, одразу включилися в процес відновлення конституційного ладу в Україні, реформування системи державної влади, подолання корупції та беззаконня, захисту прав і свобод людини та громадянина. Проте ці позитивні процеси й тенденції суспільно-політичного поступу були поставлені під загрозу новим серйозним викликом національній безпеці України – військовою агресією з боку Російської Федерації, окупацією та анексією АРК, інспіруванням російськими спецслужбами і проросійськими організаціями сепаратистських заворушень на Сході й Півдні України [5].

У 2015 р. відбулись вибори на місцевому рівні. Попри всі недоліки в законодавчому та організаційному забезпеченні, президентські й парламентські вибори 2014 р. в Україні знаменували собою перемогу тих політичних сил, які називали себе «післямайданними». Час, що минув із моменту тих виборів, показав, щоправда, що далеко не всі з цих новообраних і новопризначених політиків відповідають тим вимогам, які звучали на Євромайдані. Але залишається головне: завершити реформатування влади й на третьому – місцевому – рівні [6]. Місцеві вибори мали б закінчити «перезавантаження» влади в Україні й остаточно відповісти на питання: який політичний баланс існує в країні в післямайданну епоху.

За висновками експертів, складна соціально-економічна ситуація та відсутність видимих результатів реформ призвели до того, що збільшити свої електоральні здобутки в жовтні 2015 р., порівняно з парламентськими виборами 2014 р., змогли лише ті політичні сили, які гостро критикували дії центральної влади. Найбільша провладна партія «Блок Петра Порошенка «Солідарність», незважаючи на поглинання організаційних активів УДАРу й Народного фронту, лише

наблизилась до результату, отриманого на парламентських виборах (22%). Натомість гостра критика влади дала змогу досягти найкращого електорального росту насамперед УКРОПу та ВО «Батьківщина». При цьому результат останньої цікавий тим, що ця політична сила входить до провладної коаліції [7].

Для порівняння, «конструктивна» критика влади об'єднанням «Самопоміч» під час цих виборчих перегонів дала швидше зворотній результат. Порівняно з парламентськими виборами, Самопоміч розгубила значну частину свого електорату, особливо у своїх базових регіонах (на Заході й у столиці). На відміну від решти парламентських партій, які брали участь у виборах до всіх обласних рад, Самопоміч «пропустила» вибори до Рівненської, Одеської, Миколаївської, Сумської, Черкаської та Чернігівської обласних рад. Опозиційний блок також незначно покращив свій результат (з 9 до 12%), хоча в боротьбу за колишнє електоральне поле Партії регіонів на цих виборах (на відміну від виборів до Верховної Ради України 2014 р.) включилися нові політичні проекти – «Відродження» та «Наш край», які отримали результат у межах прохідних 5%. Аналітики також відзначають, що ВО «Свобода» поступово повертає свої попередні позиції. За їхніми даними, якби в жовтні 2015 р. відбувалися парламентські вибори, партія потрапила б до парламенту. А от Радикальна партія Олега Ляшка, незважаючи на жорстку опозиційну риторичку, не змогла покращити свої здобутки, порівняно з минулим роком. Результат «радикалів» зберігся на показниках 2014 р. Разом із тим, зазначають аналітики, у місцевих виборах не брав участі Правий сектор, участь якого могла б скоригувати результати одразу кількох політичних сил, найбільше Свободи, УКРОПу та Радикальної партії [7].

Місцеві вибори, що пройшли в Україні 25 жовтня 2015 р., продемонстрували певні зміни в політичній ситуації в державі, що сталися за рік після парламентських виборів. Характерною ознакою місцевих виборів 2015 р. стала досить низька явка виборців, яка, за офіційними даними ЦВК, становила 46,62% від загальної кількості виборців. На виборах депутатів Київської міської ради 5-відсотковий бар'єр подолали партія «Блок Петра Порошенка «Солідарність», Об'єднання «Самопоміч», ВО «Батьківщина», Українська партія «Єдність» і ВО «Свобода». На виборах до міськради Харкова проходять партія «Відродження» – 51,3%, Об'єднання «Самопоміч» – 16,4%, Блок Петра Порошенка «Солідарність» – 6,9%, партія «Наш край» – 4,5%, ВО «Батьківщина» – 3,4%, Волонтерська партія – 3,3%. На виборах до Львівської міськради перемагає Самопоміч – 32,7%, на другому місці БПП «Солідарність» – 12,8%, третьою йде ВО «Свобода» – 11,3%, замикають п'ятірку партії «Громадянська позиція» – 9,7% і «Народний контроль» – 7,4%. На виборах до Дніпропетровської міськради переміг опозиційний блок – 30,3%, на другому місці – УКРОП, на третьому – «Громадська сила» [8].

Як бачимо, кардинальної зміни балансу сил на місцях місцеві вибори 2015 р. не показали. Показовим тут є результат місцевих виборів до Дніпропетровської міськради, де найбільшу кількість голосів отримав Опозиційний блок. Так, головним змістом кампанії Опозиційного блоку стала тема зубожіння населення. Агітаційні ролики буяли жорсткими картинками соціальної дійсності, які мали наштотувати виборця на думку, що «раніше все було краще». Інструментами донесення меседжу кампанії Опозиційного блоку стали контрольовані телеканали – «Інтер» і «Україна», а також велика кількість замовних матеріалів на інших телеканалах [9]. Очевидно, що свою ставку Опозиційний блок зробив на простий електорат переважно східних регіонів країни, і завдання було визначено чітко – отримати «свої регіони» і представництво в радах по всій Україні. Натомість перемогу на виборах до харківської міськради отримала партія «Відродження». У цьому сенсі варто відзначити, що в результаті «опозиціонери» суттєво втратили на сході країни, поступившись регіональним проектам, але змогли отримати представництво в місцевих радах у центрі України, що в партії вважають успіхом.

Загалом же вибори до місцевих органів влади 2015 р. продемонстрували досить серйозний рівень «політичної апатії серед виборців». Судячи з результатів місцевих виборів, жодна з політичних сил не може претендувати на якусь більш-менш значиму підтримку в масштабах країни або одного регіону.

Варто також звернути увагу на аналітику місцевих виборів 2015 р. в Україні, яку надали іноземні медіа. Так, британське видання Open Democracy стверджує, що ці вибори не можуть нічого змінити, бо оновлення, яке начебто відбулося в місцевих осередках партій, насправді є лише ширмою для подальшого політиканства й розквіту корупції. Немає оновлення еліт, немає нових облич, немає нових підходів і немає бачення майбутнього. У списках більшості партій присутні ті, проти яких люди протестували, кого вони вважають корупціонерами й бандитами. Американське видання Foreign Policy беззаперечно пов'язує місцеві вибори з можливістю подальшого проведення реформ. Журналісти видання вважають, що саме ці вибори мали стати показником того, чи дійсно країна готова до реформ, чи знов скотиться в популізм [9].

Отже, події 2013–2015 рр. яскраво засвідчили проблеми політичного процесу України, які накопичувались досить тривалий час. Серед причин треба зазначити фактор політичної еліти. Саме політична еліта довгий час використовувала штампи для утримання власного електорату шляхом створення низки міфів і штампів про іншу частину суспільства, що призвело до недовіри та низки фобій.

Друга причина конфлікту – це особливість міжрегіональних стосунків, а саме відносин центру й регіонів. Між регіонами України (переважно між Заходом та іншими регіонами) існують досить суттєві розбіжності в поглядах на деякі питання, які можна умовно згрупувати в такі блоки: ставлення до радянського минулого та загалом історії України; бачення майбутнього України; ставлення до окремих виявів українського патріотизму; ставлення до статусу російської мови; оцінювання ментальної й культурної близькості з жителями інших країн і регіонів; зовнішньополітичні орієнтації. Це дає підстави говорити про різні світогляди жителів зазначених регіонів і наявність на регіональному рівні субнаціональних ідентичностей.

На сході України довгий час панував феодальний принцип, де місцевий керівник, демонструючи лояльність до центральної влади, отримував де-факто повну владу в регіоні. Водночас він концентрував адміністративний фінансовий і силовий ресурси. При цьому в населення в силу низки причин сформувався підданський тип політичної культури, що виявлялось у очікуванні сильної влади та вирішення більшості власних проблем саме державними структурами.

Третя причина – відсутність ефективної гуманітарної й інформаційної політики. Великий вплив саме російського телебачення, кінематографу та інших сфер, з одного боку. З іншого боку, набагато менший вплив українського продукту, що створювало гіпертрофоване уявлення людей про Росію й забезпечувало постійну присутність російського способу життя, при цьому нівелюючи український. Такі процеси вплинули на процеси ідентифікації певних громадян особливо на сході з російською реальністю й Росією.

Четверта причина – відсутність достатньої боротьби із сепаратистськими виявами. Наприклад, з'їзд у Севродонецьку, проект «ДНР», який існує з 2005 р., чи проросійські рухи в Криму. Водночас усі перераховані фактори накладалися на історичні передумови часів Радянського Союзу, які вплинули на формування певного типу політичної еліти й політичної культури громадян.

Політична культура колишнього Радянського Союзу відрізнялася стійкістю й регулярністю відтворення. Це досягалося специфічною системою соціалізації, яка здійснювалася засобами тотального контролю над народом з боку правлячих класів, серед яких монополіне право влади на реалізацію системи освіти, можливість кар'єрного зростання лише через вступ до Комуністичної партії, механізми номенклатури, цілеспрямована кадрова політика.

Особливості політичної культури відповідного періоду полягають у глибинному розриві між політичними елітами та основною частиною пересічного населення. Як наслідок радянського минулого подібний розрив спостерігається в нашому суспільстві й досі.

Специфічна ознака радянської політичної культури виявлялася в явищі русифікації. Ліквідація та нівелювання всіх виявів українськості (спілкування партійної еліти переважно російською мовою; руйнування української автокефальної та греко-католицької церков, у свою чергу, збільшення впливу й ролі Православної церкви Московського патріархату; фізичне винищення свідомої української інтелігенції; вилучення україномовних видань) надало можливість вітчизняному автору Г. Тимощуку визначити цей процес як акцію «внутрішнього тероризму» [10, с. 13]. До характеристик подібного «тероризму» було зараховано, крім усього іншого, феномен «приспосовування» (задля виживання громадяни пасивно «пливуть» за течією, тим самим неусвідомлено підтримуючи наявний політичний лад). У контексті вищезазначених характеристик важливим елементом суспільного розвитку стає проблема толерантності. В українських політичних умовах має місце скоріше протилежне явище нетолерантності. Нетолерантність – законмірне і природне породження кризових явищ, соціальної нестабільності, зниження життєвого рівня населення, уважає автор О. Середа [11, с. 3].

Отже, у радянський час концентрація економічної, політичної та ідеологічної влади в руках правлячого класу, який утілював у своїй особі державу, призвела до поглинення державою суспільства й індивіда. Тому не дивно, що українська політична еліта, на відміну від політичної еліти країн Центральної Європи, за більше ніж два десятиріччя незалежності не зазнала суттєвих змін. Досі представниками політичної еліти сучасної України є представники колишньої радянської партійної та господарського апарату. За роки незалежності в нас не сформувалася власна «національна аристократія», яка прагнула б стати провідником суспільної консолідації й духовного відродження України. Можна говорити не стільки про еліту, скільки про псевдоеліту, «квазіеліту» – явище, притаманне тоталітарним і неототалітарним політичним системам, яким властива воля до панування, лише незначною мірою підкріплена піклуванням про інтереси суспільства й майбутнє країни [12, с. 183]. У таких умовах більшість представників політичної еліти є носіями традиційної політичної культури, одним із визначальних компонентів є трайбалізм-схильність до культурної й суспільно-політичної плеємінної відокремленості, тобто клановості та «кумівства», пише Т. Захарова [13, с. 3]. Варто зазначити, що важливим елементом у вирішенні цього питання є закони про декомунізацію, прийняті парламентом 09 квітня 2015 р. Проте важливим є питання їх імплементації на практиці.

У цьому аспекті Україна стоїть на порозі найважливіших системних реформ, провести які без внутрішньої консолідації й компромісів буде надзвичайно складно. Має розпочатися реальний процес елітаризації політичного правлячого класу через його оновлення, поповнення насамперед молоддю. Цей процес має розглядатися не лише як важливий атрибут державного будівництва, а і як основа політичної модернізації й тому потребує осмисленої загальнодержавної політики. Важливо забезпечити відкритість формування нової політичної еліти, запобігти можливості її трансформації в «нову номенклатуру», подолати пріоритетність економізму над гуманітарним мисленням. Зрештою, українська політична еліта має стати складовою європейської ліберально-демократичної еліти, ідентифікувати себе з відповідними цінностями [14, с. 274]. У цьому випадку важливим є залучення до влади людей із громадського сектора, фахівців різних напрямів і рівнів. Серед таких можна зазначити волонтерські рухи, професійно-галузеві об'єднання експертів різних галузей. Адже українська влада досі не налагодила ефективної взаємодії з громадянським суспільством, що є предметом критики з боку активістів. Не

створено відкритого та публічного доступу до документів, які регламентують проголошені реформи, шляхи їх утілення, зазначають, хто відповідальний за їх реалізацію тощо. У закритому режимі приводиться підготовка законопроектів без консультацій із громадськістю.

Громадські активісти намагаються створити механізми прямого впливу на владу, який зробить її більш відповідальною. До цих ініціатив належить прийняття законопроекту про он-лайн петиції, процедура висловлення громадянами недовіри посадовцям і запровадження електронного голосування на виборах [15]. Активісти також розробляють механізми впливу на політичний процес, які не потребуватимуть їх представництва в Парламенті. 15 липня 2014 р. ініціатива «За відповідальну владу» спільно з Міжнародним центром перспективних досліджень презентувала законопроект про електронні петиції. Він передбачає, що пропозиції, за які впродовж 30 днів підписалися 0,5% громадян, котрі мають право голосу, – обов'язкові до розгляду органами влади. Це ліквідує монополію влади на формування порядку денного у Верховній Раді України. Цей законопроект дає змогу налагодити діалог між громадянським суспільством і урядовцями, зменшує ризики соціальних вибухів чи масових протестів. Наступним кроком ініціативи «За відповідальну владу» є реєстрація законопроекту «Про втрату недовіри посадовим особам», який надасть громадянам змогу звільняти посадовців своїм рішенням. Обидва законопроекти є прикладами прямої демократії в дії і збільшують участь громадськості у формуванні державної політики. Ще одним способом активного залучення суспільства до політичного процесу є запровадження електронного голосування. Це дасть змогу зменшити витрати на організацію виборчого процесу, збільшити явку на виборах через залучення молоді й дещо вирішити проблему з організацією виборів на тимчасово окупованих землях чи в районах, де немає фізичної можливості організувати вибори.

Отже, узагальнюючи характерні риси української політичної культури нашої держави в постреволюційний період, варто враховувати, що тоталітарна культура має своїх носіїв і серед нинішніх політичних діячів, а також неусвідомлену опору в наявних досі догматичних політичних стереотипах. У цьому разі політичні події з кінця 2013 р. й до сьогодні підтвердили, що для плюралізації політичного життя в Україні необхідною є інноваційна діяльність, спрямована на ствердження цінностей демократичної політичної культури: української національної ідеї, зовнішніх і внутрішніх інтересів України, формування орієнтацій та установок, спрямованих на повагу до людини як найвищої цінності, необхідності розбудови дієвого громадянського суспільства, утвердження толерантності в політичних відносинах, плюралізму тощо. Не менш важливим є завдання вивчення й запровадження кращих здобутків зарубіжних демократичних режимів на українських теренах, що автор має на меті зробити в наступних дослідженнях.

Література

1. Порошенко набрав більше 50% у переважній більшості областей – екзит-пол 25 травня 2014 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://tsn.ua/vybory-2014/vybory-prezidenta/poroshenko-nabrav-bilshe-50-u-perevazhniy-bilshosti-oblastey-ekzit-pol-351391.html>.
2. Громадська думка населення України: парламентські вибори-2014, вересень [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.dif.org.ua/ua/polls/2014_polls/gromads-2014-veresen-.htm.
3. Громадська думка післявиборчого опитування – вересень 2014 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.dif.org.ua/ua/polls/2015a/gromadska-dumka-pisljaviborchogo-opituvannya.htm>.
4. Україна-2014: рік тяжких випробувань. – К. : Центр Разумкова, 2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.razumkov.org.ua/upload/Pidsumky_2014_2015_A4_fnl.pdf.

5. Про стан розвитку громадянського суспільства в Україні: загальні тенденції, регіональні особливості : [аналіт. доп.] / Національний інститут стратегічних досліджень. – К. : НІСД, 2014. – 78 с.

6. Рибаченко В. Місцеві вибори в Україні мають відбутися восени року / В. Рибаченко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.newsru.ua/ukraine/26oct2014/parlyvb2014.html>.

7. Попередні підсумки виборів: аналітики виявили зміни виборчих симпатій у регіонах України на основі даних аналітичного центру RATING Pro. від 10 листопада 2015 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.5.ua/Mistsevi-vybory2015/Poperedni-pidsumky-vyboriv-analitiky-vyivayly-zminy-vyborchikh-sympatii-u-rehionakh-Ukrainy-98101.html>.

8. Результати місцевих виборів 2015 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ua.korrespondent.net/ukraine/3580964-rezultaty-mistsevykh-vyboriv-2015>.

9. Гранчак Т. Місцеві вибори 2015: попередні результати / Т. Гранчак, І. Рудь // Резонанс. – 2015. – № 76. – С. 4–18. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://nbuvip.gov.ua/images/rezonans/2015/rez76.pdf>.

10. Тимошук Г.В. Формування політичної культури студентів як основи громадянської самореалізації : зб. наук. праць / Г.В. Тимошук ; Бердянський державний педагогічний університет. – 2010. – № 2. – С. 143–150.

11. Середя О. Правова культура в Україні: хто винен і що робити? / О. Середя // Віче. – 2010. – № 14. – С. 19–21.

12. Політологічний енциклопедичний словник / упоряд. В.П. Горбатенко ; за ред. Ю.С. Шемшученка, В.Д. Бабкіна, В.П. Горбатенка. – 2-е вид., доп. і перероб. – К. : Генеза, 2004. – 736 с.

13. Захарова Т.М. Функціонування політичного класу в сучасній Україні / Т.М. Захарова // Політологічні записки. – 2011. – № 3. – С. 3.

14. Гальчинський А.С. Лібералізм: уроки для України / А.С. Гальчинський. – К. : Либідь, 2011. – 288 с.

15. Inside ukraine / Міжнародний центр перспективних досліджень (МЦПД) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://icps.com.ua/assets/uploads/files/IU20_UA_605.pdf.

Анотація

Рябой Ю. О. Специфіка політичного плюралізму в умовах політичного процесу 2013–2015 рр. – Стаття.

У статті розглянуто специфіку політичних процесів як факторів політичного плюралізму з осені 2013 р. й до сьогодні. Указується, що події 2013–2015 рр. виявили проблеми політичного процесу в Україні, основними з яких є проблеми політичної еліти й політичної культури. Робиться висновок, що для плюралізації політичного життя в Україні на сучасному етапі необхідною є інноваційна діяльність, спрямована на утвердження цінностей демократичної політичної культури, розбудову дієвого громадянського суспільства, утвердження толерантності в політичних відносинах.

Ключові слова: парламентські вибори, громадська думка, політичні партії, владний інститут, місцеві вибори, політична апатія, електорат.

Аннотация

Рябой Ю. А. Специфика политического плюрализма в условиях политического процесса 2013–2015 гг. – Статья.

В статье рассмотрена специфика политических процессов как факторов политического плюрализма с осени 2013 г. и по настоящее время. Указывается, что события 2013–2015 гг. выявили проблемы политического процесса в Украине, основными среди которых являются проблемы политической элиты и политической культуры. Делается вывод, что для плюрализации политической жизни в Украине на современном этапе необходимой является инновационная деятельность, направленная на утверждение ценностей демократической политической культуры, развитие действенного гражданского общества, утверждение толерантности в политических отношениях.

Ключевые слова: парламентские выборы, общественное мнение, политические партии, властный институт, местные выборы, политическая апатия, электорат.

Summary

Ryaboy Y. O. Specificity of political pluralism in a political process in 2013-2015. – Article.

The author discussed the specifics of political processes as factors of political pluralism in the autumn of 2013 year till the present. The author noticed that the events of 2013–2015 years have depicted the problem of the political process in Ukraine, the

main ones is the problem of political elites and political culture. It is concluded that pluralistic political life in Ukraine at the present stage needs the innovation aimed to strengthening the values of a democratic political culture, the development of an effective civil society, strengthening tolerance in political relations.

Key words: parliament elections, public opinion, political parties, institute of governance, local elections, political apathy electorate.

УДК 1(091) 111.84

А. И. Савонова
кандидат философских наук,
старший преподаватель кафедры управления образованием
Луганского областного института последипломного педагогического образования

ПУТИ ПОИСКА БОЖЕСТВЕННОГО БЫТИЯ М. ХАЙДЕГГЕРОМ

Тема Бога для европейской философии также актуальна, как и тема человека. Еще в период становления античной цивилизации древнегреческие философы и поэты задумывались о месте человека в мире и месте богов в жизни человека. С тех пор, как человек начал обособлять себя от природы, он выделил и объективировал еще одну человеческую сущность, поместив ее в иное бытие. Таким образом сформировалось представление людей о богах. Однако древнегреческие, древнеримские и скандинавские боги были слишком человекоподобными, чтобы называться богами. Целый ряд философов, начиная с Сократа, протестует против такого понимания богов, чье отличие от людей заключалось только в бессмертии и чудесных силах, да и то слишком ограниченных божественными функциями.

Христианская религия привнесла много нового в понятие Бога как единоличного правителя мира, сверхмощественного, несотворимого творца человеческого Бытия. Христианский Бог постепенно занимает божественное место в европейской цивилизации. Он проникает во все уголки человеческого бытия. Атеисты оспаривают его существование, деисты ограничивают его влияние на Бытие, но при этом вера в Бога никуда не девается, божественное Бытие продолжает существовать наравне и над человеческим бытием.

Неудивительно, что философы-экзистенциалисты, занимавшиеся как раз вопросами бытия и существования, обратились к теме Бога и его онтологии. Большой вклад в новое понимание божественного Бытия и сущности истинного Бога сделал немецкий философ-экзистенциалист Мартин Хайдеггер. Его новый метафизический подход к Богу поставил перед европейским христианским и частично перед восточным христианским миром целый ряд путей поиска Бога. Поэтому исследование «философии Бога» у М. Хайдеггера позволяет раскрыть начавшее формироваться в начале XX в. новое европейское мышление о морали, добре без зла, гуманизме человеческом и гуманизме божественном, мире как божественной трансценденции. Влияние философии М. Хайдеггера на современную западноевропейскую философию огромно и не вызывает сомнения. Следовательно, изучение его философии позволит понять дальнейшее политическое, духовное, культурное, религиозное развитие европейских стран, ведь то, о чем только начинал размышлять М. Хайдеггер, сейчас не вызывает сомнения у современных деятелей.

Целью статьи является изучение целостного поиска Божественного Бытия М. Хайдеггером.

Философия М. Хайдеггера привлекала и привлекает внимание многих исследователей. Целый ряд выдающихся ученых, таких как В. Библин, И. Михайлов, Р. Сафрански, А. Дугин, А. Рено, анализирует метафизику М. Хайдеггера. Л. Васеленко отмечает в философии М. Хайдеггера ограничение доступности Бога малому кругу людей. Дж.П. Мануссакис раскрывает выделенную философом проблему познания Бога как Бога, а не Бога как возможность познания человека. С. Жижек в произведении «Устройства разрыва. Параллаксное видение» прослеживает процесс освобождения бытия от сущего, начиная с философии И. Канта и завершая философией М. Хайдеггера. С. Нижников интересуется нигилистическим подходом М. Хайдеггера к смерти Бога.

Сложность раскрытия вопроса Бога в философии М. Хайдеггера заключена в самом языке философа, поиске взаимосвязи Бога с бытием как сущности и как человеческой перцепции, экзистенции Бога на стыке онтологии, теологии, метафизики. Каждое научное исследование фи-

лософии М. Хайдеггера делает вклад в раскрытие данного вопроса, в то же время поднимая еще ряд смежных тем.

М. Хайдеггера отнесли к философам-экзистенциалистам еще при его жизни, несмотря на все попытки философа оградиться от экзистенциализма и современной ему философии антропологии, он отбрасывал «обвинения» в создании новой философской школы, но также безрезультатно. Популярность М. Хайдеггера еще при жизни сослужила ему плохую службу, когда уже знаменитые философы, а также менее знаменитые коллеги критиковали философскую деятельность М. Хайдеггера, прогнозируя ему большую будущность мыслителя, загоняя его учение в определенные мыслительные рамки, отказывая определять место своей философии самому философу. Сам М. Хайдеггер определял себя как философа онтологии. «Хайдеггер же, характеризуя собственные философские устремления, категорично отстраняется от выражения «экзистенциальная философия» и, озаглавив их «Онтология человеческого бытия» (*“Ontologie des menschlichen Dasein”*), четко отличает их от «голой» экзистенциальной философии» [1, с. 22]. Пытаясь все время доказать онтологичность своих убеждений, он обратился к проблеме метафизики, оставшейся доселе практически неприкосновенной частью теологии, а также «собственностью» древнегреческих философов. Сдвинув с места этот огромный идеализированный пласт философии, немецкий мыслитель затронул и те проблемы философии, что опирались на метафизику. Одной из таких проблем было Бытие Бога.

Анализируя произведения М. Хайдеггера, а именно: «Время и бытие», «Что такое метафизика», «Введение в метафизику», «Основные понятия метафизики» и другие, можно выделить несколько подходов философа к изучению Божественного Бытия: 1) нигилистический подход; 2) метафизический подход; 3) онтологический подход.

В произведениях «Слова Ницше «Бог мертв», «Европейский нигилизм», «Ницше» М. Хайдеггер обращается к идеи убийства Бога. Смерть Бога – уже не новая тема в западноевропейской философии. Исследователь С. Нижников отмечает следующее: «Для западной мысли Бог окончательно умер уже в философии Канта и Гегеля, что зафиксировал Ницше в XIX в., однако осмысление последствий этого события начинается только в XX в.» [3, с. 57]. В своей статье «Мертв ли Бог? М. Хайдеггер о нигилизме и метафизике» С. Нижников склонен утверждать, что на место убитого Бога философ ставит Ничто. Понятие «Ничто» действительно субъективизируется М. Хайдеггером и обретает некий божественный смысл, однако вопрос как раз в том, действительно ли мыслитель ставит Ничто на освободившееся место.

В своем произведении «Европейский нигилизм» философ указывает на существование разных видов нигилизма. Классический нигилизм «убивает» только Бога. Но ведь смерть богов – это не первичный случай в человеческой бытийной (легенды и мифы о смерти богов разных народов) и небытийной (отрицание существования богов) истории. Здесь М. Хайдеггер видит только крушение устаревших ценностей, разрушение мыслительных стереотипов человечества. Рано или поздно взамен мертвого Бога человечество поставит нового, чье существование будет оправдывать современное состояние общества. «С переоценкой всех прежних ценностей человек встает поэтому перед безусловным требованием: беспредпосылочно, самостоятельно, самочинно и самообязывающе учредить «новую разметку поля», в рамках которой должно происходить упорядочение сущего в целом по новому распорядку» [5, с. 67].

Классическому нигилизму противостоит крайний нигилизм, импульсы которого М. Хайдеггер как раз и видит в философии Ф. Ницше. Мыслитель отмечает, что крайнему нигилизму свойственно стремление к «убийству» не Бога, а божественного места, того Божественного Бытия, которое свято само по себе, не зависимо, занимает его Бог мертвый или Бог живой.

Святость Божественного Бытия, согласно христианской традиции, возможна только благодаря святости Бога. В соответствии с христианским учением о мироздании, Бог пребывает в Розе мира, восседая на Божественном троне. В Библии есть четкое описание Божественного престола в виде колесницы, в которую запряжены четыре крылатых существа – тетраморфа [Иез. 1:4–28]. Божественный престол вместе с херувимами и серафимами является высшим ангельским чином. Таким образом, у христианского Бога есть четко определенное место – собственное Божественное Бытие. Свое бытие имеют и боги других религий. Это бытие находится за пределами человеческого существования, будь-то недостижимая верхушка горы Олимп или небесное царство Асгард. Недоступность Божественного Бытия людям и делает богов особенными.

Крайний нигилизм посвящает на экзистенцию не Бога, а Божественного Бытия. И это намного разрушительнее, чем смерть Бога, это уничтожение святости абсолютного блага. В этой крайней точке отрицание отрицания мышления приводит к Ничто как абсолютности. М. Хайдеггер не просто доходит до крайней точки нигилизма, как это делает Ф. Ницше, он заглядывает за эту точку и находит в ней продолжение нового, продолжение, в котором видит не христианское мышление о Боге, а истинное Божественное Бытие с божественным мышлением. М. Хайдеггер отмечает, что человеческое мышление логическое, направленное на опредмечивание окружающего бытия. Бог опредмечен человеческим мышлением, загнан в морально-религиозную иерархию ценностей и утерян среди этих ценностей. Фактически, Бог стал Божественным Бытием общечеловеческих ценностей, а его смерть уничтожила бытие этих ценностей. Ничто не попадает под опредмечивание, а именно с ним контактирует Бог для создания бытия. «Античная метафизика берет Ничто в смысле не-сущего, т. е. неформального материала, который не может сам себе придать образ оформленного сущего, являющего соответственно тот или иной «вид» (эйдос). Сущее тут – самообразующийся образ, который в качестве такового предстает в зримой определенности (облике). Источник, правомерность и границы данного понимания бытия так же мало подвергаются выяснению, как и само Ничто. Христианская догматика в противовес этому отрицает истинность положения *ex nihilo nihil fit*, одновременно наделяя Ничто новым значением в смысле полного отсутствия внебожественного сущего: *ex nihilo fit – ens creatum*. Ничто становится теперь антонимом к подлинно сущему, к *summum ens*, к Богу как *ens increatum* [8. с. 40].

Нигилистический подход к Божественному Бытию у М. Хайдеггера с принятием «смерти Бога» приходит к герменевтической проблеме логического мышления божественного сущего и выливается в метафизическую парадигму онтологии Бога. Ведь «смерть Бога» не только разрушает фундамент общечеловеческих ценностей, но и вынуждает начать поиски Бога не в конкретно установленном месте – божественном престоле, а в Ничто. Таким образом, Божественное Бытие оказывается намного больше, чем позволяет судить о нем логическое мышление человека.

Божественное Бытие – это не конкретно установленное местопребывание Бога. По сути, это сама сущность Бога. Заимствуя понятие «Ничто» в античной философии, М. Хайдеггер раскрывает его как бытие сущего, определяя его метафизичное происхождение. Философ отмечает, что в метафизике нет места логическим рассуждениям, приводящим к опредмечиванию всего того, к чему прикасается логическое мышление, подвязанное на определение «или-или». Деление всего сущего на два полярных полюса

не дает возможность постичь все грани бытия. Характеристика Бога как вседоброго, всемогущего, всезнающего, всепрощающего не раскрывает истинности Бога, приводя к мучительным вопросам теодицеи. «Формальное понятие равенства абстрактно, в нем отвлекаются от чувственного; Бог не только не абстрактен, но как раз нечто противоположное, самое конкретное из всего существующего, однако, и он свободен от материи, есть чистый дух. Эта внутренняя несбалансированность двух направлений собственно философского вопрошания в эпоху средневековья усугубляется тем, что аристотелевское понятие теологии было истолковано в смысле совершенно определенного, ориентирующегося на христианское откровение понимания Бога как абсолютной личности» [6, с. 93–94]. Метафизика, поставленная на службу теологии, не приблизила к познанию Бога. М. Хайдеггер выделяет несколько противоречащих друг другу средневековых аксиом: Бог есть причина, Бог есть абсолют, Бог есть чистый дух. Все три аксиомы привязывают Бога к определенному, доступному пониманию бытия. Бог как причина становится вещью, а любая вещь привязана к материи. Бог как абсолют есть субъект, доступный познанию и не свободный от своей субъективности, и, наконец, Бог как чистый дух – нематериальный и непознаваемый, имеющий свое непостижимое бытие. В итоге, Бог в человеческом мышлении становится логически обоснованным, понятным разумению людскому, но в тоже время слишком похожим на человека, чтобы быть Богом. И тогда возникает вопрос: «Где гарантия, что человек в этом своем нынешнем самопонимании не возвел в бога собственную посредственную срединность?» [6, с. 53].

Точка смерти Бога не есть убийство Бога истинного, а есть трансцендентная запятая для возможности осознания разницы между Богом, тщательно создаваемым человечеством для антропидеи, и тем Богом, что есть Богом, не имеющим категорийных императивов и метафизических определений, закрепленных на философии Аристотеля, а просто Богом. Понимание Бога как Бога меняет и категории человеческих ценностей, снимая с чаши весов добра и зла человеческие деяния. Исчезает деление поступков на два, что, правда, с точки зрения М. Хайдеггера, должно не нивелировать сами ценности, а просто внести в них ясность.

Таким образом, в ряде произведений М. Хайдеггера: «Основные понятия метафизики», «Что такое метафизика», «Введение в метафизику» – формируется новый взгляд на онтологию Бога. И здесь важным моментом становятся понятие «Ничто» и его взаимоотношение с Богом.

К понятию «Ничто» философ обращается при анализе философии Ф. Ницше, отталкиваясь от смыслового контекста ничто в бытовом применении, он выводит Ничто из области герменевтики в область метафизики. М. Хайдеггер отделяет Ничто от ничего, указывая, что Ничто не может быть привязано к вещи, являться сущностью материи. «Небытие сущего, однако, считается отрицанием сущего. Мы привычно думаем о «ничто» также и просто при любом случае отрицания. При бурении в поисках нефти «ничего» не найдено, это значит: нет искомого сущего. На вопрос: обнаружена ли нефть? – в данном случае отвечают: «нет». При бурении не найдено, конечно, «ничего», но никоим образом не найдено «Ничто», потому что его бурильщики не искали, да и вообще его не найти никаким бурением с помощью механических буровых вышек и подобного оснащения» [5, с. 73]. Интересно то, что Ничто у М. Хайдеггера не связано с сущим, однако это не касается бытия, иначе пришлось бы отказать Ничто как пустоте в праве быть, а это шло б уже в разрез не только с логикой, но даже и с физикой. Пустота не есть сущее как материя, пустота никоим образом не занимает места, но при этом она бытийна. Не связанная с сущим, она дает ему возможности для движения. Ничто не обладает ничем, оно является инертным небытием бытия, фактически разреживая бытие и упорядочивая его. Без Ничто бытие есть хаос, не упорядоченный светом зрота.

Размышление о бытии и сущем приводит М. Хайдеггера к философии древних греков, миропонимание которых и строилось на представлении о первичности бытия как хаоса. В произведении «Гераклит» мыслитель ставит вопрос о перманентности бытия над сущим, отмечая, что в представлении древних греков «φύσις» было раньше богами, которые, как и все сущее, второстепенны.

М. Хайдеггер приходит к мысли, что бытие Бога первичнее самого Бога, если, конечно, понимать Бога как сущность бытия. Следуя за размышлениями философа о понимании богов древними греками, можно прийти к выводу, что греки относились к богам не с позиции веры, но с позиции «знания». «Отношение греков к богам, помимо прочего, есть именно знание, а не «вера» в смысле намеренного принятия чего-нибудь за истину на основе какого-либо авторитетного воззрения» [4, с. 33]. Следует учесть, что термин «знание» философ использует не как наличие четко обозначенной информации, не нуждающейся в доказательстве ее истины, а как мышление о том, что есть нечто, данность, в которой следует разобраться, насколько это нечто есть бытийная данность.

Кроме этого, признавая существование хаоса как неразрешенного бытия (у Гераклита хаос упорядочивается под влиянием огня или Логоса), следует признать и то, что этот хаос упорядочивается, создает в нем пространство для возможности движения и преобразования его компонентов в оформленное сущее. Ничто, если его рассматривать как небытие или пустоту, проникая в хаос бытия, упорядочивает его. Таким образом, Ничто и есть Божественное Бытие, что проникает в бытие, при этом не занимая в нем никакого места, а значит, и Бог может находиться везде и нигде одновременно.

М. Хайдеггер уводит Бога из области теологии, от названной ему метафизической трансцендентности. Любые рассуждения о Боге опираются на разум, и все знания о Боге являются лишь человеческим представлением о нем, что позволяет судить о возможностях мыслительной деятельности человека, но не раскрывает сущность самого Бога. Происходит, как отмечает исследователь Дж.П. Мануссакис, идеализирование человеком самого себя через выделение одной своей части как Другого [2, с. 62–65]. Этот Другой становится свободным от человека и, возвышаясь над человеком, начинает управлять его поступками, регламентировать жизнь. Человек все больше и больше попадает в зависимость от этого Другого и, как мифический герой Нарцисс, не мыслит себя без идеализированного Нечто, характеризует это Нечто, называет Богом, утверждая для него определенные каноны, догмы, давая ему определения и местопребывание. Бог привязывается к понимаемому и принимаемому человеком бытию, оформленному под истинность его бытия. А затем появляется желание у человека избавиться от надоевшего Бога, слишком идеального, слишком нравственного и совершенного, слишком недостижимого для простого обывателя. Тогда Бог убивается, а на его божественное место ищется другой претендент.

М. Хайдеггер протестует против утилитарного подхода к Богу, а также против слепых поисков Бога там, где его нет, – в бытии. Именно придуманное человечеством Божественное Бытие мешает начать поиски Бога где-то за пределами теологической метафизики. «В предложении «Бог есть» к субъекту не прилагается никакого предметно-содержательного, реального предиката. Вместо этого, субъект, Бог полагается со всеми своими предикатами «сам по себе». «Есть» значит тут: Бог существует, наличествует. «Наличие», «существование» подразумевает, конечно, бытие, но «бытие» и «есть» не в смысле полагания отношения между субъектом и предикатом предложения. Полагание, осуществляемое словом «есть» в предложении «Бог есть», выходит за пределы понятия Бога и придает этому понятию саму вещь, объективного Бога как существующего

[7, с. 366]. М. Хайдеггер никоим образом не отрицает существование Бога. Философ отбрасывает божественное существование как приложение к бытию.

Онтология Бога выходит не из бытия, а из того, что определить, привязать, обосновать нельзя, а можно только признать, что он есть. Таким «есть» является Ничто, разливающиеся повсеместно, как в бытие, так и в небытие. То, что Ничто есть, невозможно отринуть, ведь на простой вопрос: «Что есть?» может следовать ответ: «Ничего» или «Ничего нет», просто словом «нет» ответить на поставленный вопрос не получится, а одно слово «ничего» может дать полный ответ. Слово «ничего» может обозначать не только отсутствие сущего, а также пустоту, в которой это сущее могло бы быть, ту самую пустоту, позволяющую чему-то сущему занимать место в бытие и выделяться из этого бытия. Фактически, Ничто есть особенное царство кого-то творящего из него, полагающего сущее в бытие через обтекание ничем.

Исходя из вышеуказанного, можно отметить, что философский поиск Бога М. Хайдеггером опирается на древнегреческую метафизику, нигилистическое разрушение укоренившихся в христианстве представлений о познаваемости Бога и его бытийности. Ничто выводится как Божественное Бытие, но сам поиск Бога в философии М. Хайдеггера остается вопросом, нуждающимся в дальнейшем рассмотрении.

Литература

1. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма / О.Ф. Больнов. – СПб. : Лань, 1999. – 224 с.
2. Мануссакис Д.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / Д.П. Мануссакис. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 416 с.
3. Нижников С.А. Мертв ли Бог? М. Хайдеггер о нигилизме и метафизике / С.А. Нижников // Пространство и Время. – 2014. – № 2 (16). – С. 57–62.
4. Хайдеггер М. Гераклит / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А.П. Шурбелев. – СПб. : Владимир Даль, 2011. – 503 с.
5. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – С. 63–176.
6. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество / М. Хайдеггер ; пер. с нем. – СПб. : Владимир Даль, 2013. – 592 с.
7. Хайдеггер М. Тезис Канта о бытие / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – С. 361–381.
8. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В.В. Библихин. – 2-е изд. – М. : Академический Проект, 2013. – 288 с.

Аннотация

Савонова А. И. Пути поиска Божественного Бытия М. Хайдеггером. – Статья.

В статье поднимается вопрос поиска места пребывания Бога с точки зрения М. Хайдеггера. Указывается на три подхода философа к проблеме Божественного Бытия. Рассматривается значимость классического и крайнего нигилизма, дифференцированных М. Хайдеггером. Обращается внимание на раскрытие древнегреческой метафизики в противостоянии со средневековой теологией. Раскрывается взаимоотношение Бога с бытием, сущим, ничто. Через анализ проблемы онтологической перманентности бытия и сущего определяется поднятый М. Хайдеггером вопрос о бытийности Бога. Отмечается мыслительная тенденция человечества гипертрофировать божество как ценностный идеал. Устанавливается значимость понятия «Ничто» в философии М. Хайдеггера, его метафизический и онтологический аспекты. Отмечается характер Ничто как отдельной бытийности инобытия с отрицанием сущности Ничто. Подтверждением бытийности Ничто является пустота, не поддающаяся опредмечиванию и познанию. Указывается, что Ничто является Божественным Бытием.

Ключевые слова: Божественное Бытие, Ничто, сущность, бытие, нигилизм.

Анотація

Савонова Г. І. Шляхи пошуку Божественного Буття М. Гайдеггером. – Стаття.

У статті порушується питання пошуку місця знаходження Бога з точки зору М. Гайдеггера. Указується на три підходи філософа до проблеми Божественного Буття. Розглядається значимість класичного та крайнього нігілізму, диференційованих М. Гайдеггером. Звертається увага на розкриття давньогрецької метафізики в протистоянні зі середньовічною теологією. Розкривається взаємовідношення Бога з буттям, сущим, ніщо. Через аналіз проблеми онтологічної перманентності буття й сущого визначається порушене М. Гайдеггером питання буття Бога. Відзначається розумова тенденція людства гіпертрофувати божество як ціннісний ідеал. З'ясовується значимість поняття «Ніщо» у філософії М. Гайдеггера, його метафізичний і онтологічний аспекти. Зазначається характер Ніщо як окремої бутійності іншобуття із запереченням сутності Ніщо. Підтвердженням бутійності Ніщо є порожнеча, яка не піддається опредмечуванню та пізнанню. Указується, що Ніщо є Божественним Буттям.

Ключові слова: Божественне Буття, Ніщо, сутність, буття, нігілізм.

Summary

Savonova A. I. The search path of the Divine Being, M. Heidegger. – Article.

In this article is raised a question of finding the place of the God according to M. Heidegger. It is indicated three approaches of the philosopher to the problem of Divine Existence. It is discussed the importance of classic and extreme nihilism, differentiated by M. Heidegger. It is also paid attention on revelation of ancient Greek metaphysics, comparing with medieval theology. It is revealed the relationship of God with Being, existence, nothingness. Through the analysis of the problem of the ontological permanence of being and existence is determined, raised by M. Heidegger, the question of existence of God. It is noted the thinking tendency of mankind to exaggerate the God, as a valuable ideal. It is set the value of the concept of Nothingness in the philosophy of M. Heidegger, its metaphysical and ontological aspect. Nothing is marked as a separate being of otherbeing, denying the nature of Nothing. The confirmation that Nothing exists is emptiness, that can not be defined and comprehended. It is indicated that Nothing is the God Being.

Key words: the God Being, Nothing, Being, existence, nihilism.

УДК 101+316+ 316.3+ 316.4

Е. В. Сайфудинова

*соискатель кафедры всемирной истории и методологии науки
Южноукраинского национального педагогического университета имени К. Д. Ушинского*

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ МОБИЛЬНОСТИ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ XX–XXI ВЕКОВ

Социальная мобильность – изменение индивидом или группой индивидов (социальной группой) занимаемого места (социальной позиции) в социальной структуре – перемещение из одного социального слоя (класса, группы) в другой или в пределах одного и того же социального слоя.

Это классическое определение, данное еще в 20-х гг. XX в. Питиримом Сорокиным [8, с. 119], и сегодня практически полностью отражает современное отношение к мобильности, когда в начале XXI в. философы говорят об изменениях в структуре общества, обращаясь к мобильности как составляющей социальной структуры [1, с. 32]. Интерес к мобильности возник, как обычно в мировой науке возникает любой научный интерес. Вначале – появление социального явления, исследования темы, в рамках которой он первично возник, без разделения с «материнским» источником. Далее – выделение его в отдельную научную тему, в рамках этого описательный сбор максимально возможной информации о самом явлении, затем – углубленное, обособленное изучение вновь обозначенного научного направления. И на последнем этапе – процесс интеграции уже устоявшегося предмета исследования со своим набором сложившейся терминологии, правил, законов со смежными областями знаний. Аналогично, научный интерес к социальной мобильности хронологически можно разбить на четыре этапа, обязательно выделяя в качестве первого этапа период, когда мобильность только возникла в исторической ретроспективе, но осознание и появление термина еще не произошло.

Цель статьи – проанализировать и классифицировать основные этапы изменения социальной мобильности в социальной философии XX–XXI вв.

На первом этапе изучения, до начала XX в., термин «мобильность» выделен не был и изучение изменений в обществе происходило в рамках анализа социальной стратификации и развития общества как такового. До первых десятилетий XX в. философы только вырабатывали инструментарий и разрабатывали основные направления будущих научных изысканий, заложив, в том числе, и основы сорокинской мобильности – взгляд на общество формировался как на надиндивидуальную структуру, имевшую собственную стратификацию, базировавшуюся на различных факторах – экономических, социальных, политических и т. д. Представления об обществе, где социальные единицы представляют нечто большее, чем сумму индивидов, а общество живет и развивается по своим законам, в данный период остановились на базовых понятиях философской терминологии – структуре и функциях общества. В данный период О. Конт, Б. Малиновский, Э. Дюркгейм рассматривают общество в рамках структуры социальных групп и исполняемых ими функций [7, с. 8]. Социальные группы состоят из индивидов со схожими социальными статусами, имеющими общий значимый социальный признак, основанный на участии/неучастии в социальной (профессиональной, культурной или иной) деятельности. Они же и формируют структуру общества, исполняя в нем те или иные функции. Рассматривая вопросы социальной динамики исследователи того периода исходят из теорий исторического развития, базирующегося на интеллектуальном развитии человечества и признании закономерного прохождения обществом определенных стадий развития. Вопрос индивидуальных и групповых перемещений (позже названных мобильностью) не возникал, большинство философских изысканий основывалось на описании статического положения социальной структуры – конкретный состав, взаимосвязь и функции

социальных групп, основные институты – семья, религия, государство и т. д. [9, с. 70–71].

Второй этап изучения – 20–40-е гг. XX в. – период осознания самого понятия мобильности и его первичного описания, сделанного Питиримом Сорокиным, который вплоть до конца 60-х гг. XX в. выступал в роли главного исследователя теории социальной мобильности, стремившегося, тем не менее, интегрировать разрозненные знания в единую философскую идею.

Рассматривая мобильность, необходимо помнить следующее: основой традиционной мобильности в обществе любого типа следует считать рост народонаселения и особенности демографии той или иной страны в определенный промежуток времени. Сословному и кастовому обществу Древнего мира и Средних веков были характерны жесткая социальная структура и минимум социальных перемещений. Зато наступление индустриального общества со всеми присущими ему особенностями в хронологическом разрезе привели к резкому увеличению числа индивидуальных случаев мобильности и появлению групповой мобильности, в рамках которой целые социальные группы меняли свое положение в обществе, далее трансформируясь в процессе непрерывного развития, в конечном счете, приведшего к формированию гибкой, подвижной текучей социальной структуры современности, отмеченной в работах философов сегодня [1, с. 10–15]. До появления индустриального общества мобильность разделяла существующие общественные единицы на подвижный и неподвижный типы обществ, где явления индивидуальной вертикальной мобильности могли происходить либо часто (подвижный тип) или исключительно редко (неподвижный). Количество индивидов, сумевших подняться (или спуститься) на более высокие (или более низкие) уровни социальной стратификации, определялось имевшимися в обществе приоритетами такого движения – социальным окружением семьи индивида, уровнем его знаний (образования) [8, с. 174], принадлежностью к одной из доминировавших групп в конкретной исторической перспективе – политической, военной, религиозной и т. д. [8, с. 181].

Индустриальное общество в начале XX в. изменило основные принципы стратификации (и, конечно же, мобильности) – наследственность и жесткость социальной структуры. Социальная мобильность, измеряемая в обществе интенсивностью и охватом, то есть количеством пройденных социальных групп при перемещении и количеством лиц, совершивших данные перемещения, в этот период предстала в качестве одного из факторов изменения общественной структуры, как социальной, так и экономической. Контроль над средствами производства уже распределяется на большее количество индивидов, элита становится более многочисленной. В целом увеличивается количество способов социальной мобильности, и из единичного явления, характерного для индивидов, мобильность все чаще стала проявляться как групповое явление, когда социальная группа, обладавшая набором общих характеристик, совершала перемещение между различными социальными слоями.

Ситуация так называемого социального лифта (канала социальной мобильности) стала чаще встречаться и стала более разнообразной – армия, церковь, школа, политика, искусство, наука и т. д., все они придавали индивидам дополнительную мотивацию для перемещения между социальными слоями. Причем мобильность выступала и в качестве регуляторов численности социальных групп, особенно элиты, размещавшейся на иерархической вершине. Рост числа индивидов, находившихся в верхних слоях общества,

приводит к росту конкуренции между этими индивидами, усилению их давления на общество в целом, что делает его (общество) нестабильным. Мобильность как явление становится массовой, затронув социальные и культурные группы, определенные национальности, вновь возродив эмиграцию как социальный и культурный феномен.

В основе традиционной классовой системы собственно и лежало формирование элиты, сохранявшей с экономической точки зрения контроль над средствами производства (т. е. контрольные позиции на рынке). Находясь в наследуемой социальной группе, обладая необходимым для управления средствами производства, знаниями (образованием), принадлежа к определенной политической и/или религиозной и/или культурной группе, для индивида именно попадание в элиту и представляло собой окончание пути для любой траектории вертикальной восходящей мобильности. Соответственно, все остальные социальные группы находились в определенной степени связанности с верхушкой и частично обладали ее признаками (характерными чертами), причем количество и полнота наличия данных признаков определяли положение всех социальных групп в социальной стратификации общества.

Именно в этот период и произошло осмысление явления мобильности как научного явления в работах Питирима Сорокина, изложившего теорию мобильности, а далее последовала уже полная научная интеграция вопросов о состоянии развития общества и его структуры, понятии мобильности, процессе адаптации данного понятия к многочисленным теориям развития общества.

С другой стороны, если говорить о социальной мобильности как о форме латентного воспроизводства социальных отношений и индивидов [11, с. 7], то хронологически возникновение понятия и окончание первого этапа исследования мобильности исторически совпали с периодом настолько яркого выражения в историческом процессе данного явления, которое нельзя было не заметить. П. Сорокин, сам переживший Первую мировую войну, революцию 1917 г., эмиграцию в Западную Европу, а позже в США, по сути, научным образом описал свой путь и путь миллионов своих соотечественников, сделавших многочисленные перемещения как в мировом пространстве, так и в социальной структуре того периода, приведя в качестве примеров многочисленные исторические явления, коими изобилуют его работы. Хотя формально научные идеи были сформулированы П. Сорокиным через много лет после индустриальной революции, его основной задачей было описание роли, принципов, функций мобильности и в более ранний период, касаясь индустриального общества и его особенностей только в качестве демонстрации своей теории в современности. Опираясь он при описании именно на движение целых социальных групп, возникших в период экономических, политических, социальных перегруппировок первой половины XX в. По времени период его активной деятельности совпал с серьезными социотехническими и социально-экономическими сдвигами и в американской экономике, с огромным притоком мигрантов из других регионов мира. Другими словами, это были десятилетия активной социальной мобильности на разных континентах в разных социально-экономических и политических условиях. При этом основной упор в научных изысканиях Питирим Сорокин делал все же на теоретическую часть – причины, механизмы, описание процессов социальной мобильности и т. д. Причины мобильности автор видел в широком распространении образования и дифференциации профессиональной деятельности. Опираясь на историографические исследования современного российского философа Овсея Шкаратана, хочется также отметить, что выделенные авторами начала XX в. изменения положения социальных классов были возможным опять же вследствие изменения соотношения производственных функций общества [11, с. 6]. Как первооткрывателю основная функция социальной мобильности виделась П. Сорокину в изменении структуры общества – появлении новых социальных групп, ко-

личественном и качественном изменении состава групп. Позже американский исследователь Толкотт Парсонс выделил следующие группы дифференцирующих признаков стратификации: врожденные признаки (пол, возраст, родительская семья, этническая/национальная принадлежность, личные способности и т. д.); роли, исполняемые в обществе (образование, профессия, должность, внеуродовая активность и т. д.); материальное и духовное состояние (богатство, привилегии, собственность, возможность управлять и т. д.) [6, с. 111–112].

Третий этап изучения – углубление и расширение исследования понятия мобильности в 40–90-е гг. XX в., проведение многочисленных полевых исследований, обобщение полученной в них информации при сравнительно стагнирующем развитии самого общества и его социальной структуры. Этот период характерен поляризацией точек зрения ученых, с одной стороны, ставивших мобильность во главу всех социальных изменений, с другой – полностью нивелировавших ценность социальной мобильности. Исследователи говорят о влиянии социальной мобильности на эффективность использования обществом творческого потенциала индивида, а не о характере социальных изменений, возникших под влиянием технологических, экономических и политических факторов. В 40–90-е гг. XX в. к первичному интересу добавились исследования более поздних авторов – Бло и Данкена, Фитермана и Хаузера и т. д. [11, с. 14–15].

Теперь мобильность в качестве объекта исследования вызывает интерес как возможность социальных групп изменять свое положение в структуре общества, параллельно изменяя и само общество. Одновременно растет и интерес к пошаговому изучению самого процесса мобильности, отраженному в работах ряда авторов. Это был период эмпирических исследований, когда ученые разных стран направили свой интерес к индивидуальному исследованию карьеры, поколенному наследованию, роли образования, пониманию корреляции таких факторов, как доход, уровень образования, профессиональный успех. Сбор и анализ эмпирической информации, исследования социальных групп, общественной структуры исследователям этого периода позволили высказать заключения, напрямую опровергающие существование мобильности как движения социальной группы, исходя из того факта, что общественная структура Западной Европы и Америки за период с 30-х до 90-х гг. XX в. не претерпела значительных изменений. Наиболее исследованные и совершаемые акты мобильности можно отнести к индивидуальной, чаще вертикальной мобильности, обусловленной целым рядом факторов – наличием образования, в т. ч. престижного, наследование профессионального статуса от родителей, культурная среда, в которой развивается индивид, и т. д.

Американский ученый Мелвин Л. Кон еще во второй половине XX в. на основе многочисленных эмпирических исследований доказал тесную связь между стратификационной позицией и ценностями индивида, т. е., уже обладая определенным социальным статусом, индивид имеет ценностные ориентации, присущие лицам, входящим в данный социальный круг. Например, индивиды, обладающие высоким социальным статусом, в качестве основной ценности говорят о достижениях, причем активная жизненная позиция позволяет им занять более высокую социальную позицию. А конформизм, характерный для представителей более низких стратификационных групп, является одной из ценностных ориентаций, возникших при контакте индивида и общества, описываемого ими как равнодушного и враждебного [5, с. 14–15]. Середина XX в. характерна продолжающимися урбанизацией и индустриализацией, когда существенный рост и появление новых профессий изменяют требования к квалификации и профессиональной подготовке: увеличивается количество профессий и лиц, занятых в промышленном производстве, и одновременно сокращается количество низкоквалифицированных рабочих. При этом, судя по исследованиям западных и советских авторов, уровень мобильности растет вслед за растущей профессиональной специализацией, что изменяет социальную струк-

туру общества. Используя в качестве основного критерия мобильности профессии, американские исследователи П.М. Бло и О.Д. Данкен стали рассматривать социальную (профессиональную) группу и как потребителя людских ресурсов, вовлекающего индивида в себя, и как поставщика рабочей силы, предлагающую группу уже социализированных ранее профессионалов на действующий рынок труда [11, с. 14–15]. При этом сравнительные исследования показали, что фундаментальные изменения, происходящие в стратификационных системах, ведут к росту социальной дифференциации. Новые технологии дают толчок к возникновению новых профессий, которые требуют высокой квалификации, необходимого образования, что, в конечном счете, еще одним критерием мобильности делает профессиональное образование. Таким образом, развитие (индустриализация) устанавливает связи между профессиональным опытом, образованием (уровнем подготовки) и тем самым вознаграждением, которое становится еще одним критерием мобильности (или критерием стратификации). Традиционные критерии социальной стратификации: пол, возраст, расовая и (или) национальная принадлежность, религия, а также профессия – служат эффективным средством для распределения профессиональных статусов, которые связаны посредством социализации с исполняемыми социальными функциями.

Французский ученый Пьер Бурдьё рассматривает стратификацию и мобильность как взаимосвязанные явления, определяя для каждого вида мобильности свои ресурсы (т. н. «капиталы»), которыми располагают индивиды, – экономический капитал в его различных формах, культурный капитал, символический капитал и т. д. При этом даже пространственные перемещения могут оказаться одним из вариантов скрытой как горизонтальной, так и вертикальной мобильности, ведь любой переезд в развитой урбанистической структуре сам по себе является и социальным перемещением [3, с. 43–44].

Социализация, в свою очередь, последовательно превращаемая в жизнь предыдущими поколениями, настолько жестко формирует сознание молодых людей, что воспринимается соответствующей социальной группой в качестве естественной природной данности. Поэтому возникающее неприятие связи социальных задач и собственного социального статуса приводит к возникновению социального конфликта, который в философском контексте носит революционный характер и влияет на изменение традиционной социальной структуры. Таким образом, социальная мобильность, определенная либо как добровольное перемещение в рамках социальной иерархии или вынужденная, определенная структурными изменениями в контексте изменений общества, становится новой формой выражения мобильности – революцией, индустриализацией, эмиграцией и т. д. Не стоит сбрасывать со счетов и традиционные формы проявления мобильности, характерные не только для индустриальной и постиндустриальной революции, – семью и семейное устройство. Если структурные изменения в обществе усиливают мобильность, то, с одной стороны, семья и семейное воспитание способствуют вертикальной восходящей мобильности, что само по себе достаточно узко, а с другой – семейные связи не являются жестко определенными, при значительном продвижении вверх (рост более одной ступени в социальной иерархии) семейные связи, социализация, функциональная наполненность ослабевают.

Четвертый этап изучения – конец XX в. и до наших дней, когда на смену классовой системе индустриального общества приходит информационное (сетевое) постиндустриальное общество. Современными авторами (Д. Белл [2], М. Кастельс [4], П. Штомпка [12]) на первый план выдвигаются принципы социальной селекции, при которых одаренность и образование дают человеку возможность получить преимущества в социальном продвижении, при этом классовая иерархия, характерная для постиндустриального общества, усиливается иерархией по владению культурным и челове-

ческим капиталами. Мобильность теперь интегрирована в научное полотно изысканий новой социальной структуры, намечаются попытки осмыслить ее как движущую силу изменений общества и селективный принцип формирования новой «коммуницирующей» элиты.

В то же время социальная мобильность на четвертом этапе исследования перестала быть острой и исследуемой темой в современной науке, опять же по причине стагнации в развитии социальной структуры (несмотря на изменения в политической жизни Восточной Европы и бывшего Советского Союза). Также это происходит и в связи со сложной понятийной методологией эмпирических исследований мобильности, требовавших четкого понятийного аппарата, которая по определению не может быть использована при многовекторных исследованиях мобильности, особенно в странах с различной экономической и социальной ментальностью. Социальная мобильность справедливо рассматривается как позитивный фактор общественного развития, поскольку содействует привлечению одаренных и динамичных людей из низов к ответственной деятельности. Это, как правило, стабилизирует конкретное историческое общество, делает его более адаптивным к меняющимся ситуациям в технологиях производства, экономических и социальных отношениях. В то же время социальные перемещения сами по себе не меняют характера социальной стратификации. Соответственно, и исследования мобильности скорее отвечают на вопрос об эффективности использования творческого потенциала членов общества, чем на вопрос о характере социальных изменений, происходящих в нем под влиянием технологических, экономических и политических факторов. Но развитие науки вновь подняло вопрос о мобильности и социальных изменениях в XXI в., когда философы, социологи, футурологи попытались нащупать тенденции будущего развития опираясь на те функции, которые социальная структура (жесткая или гибкая) исполняет сегодня, или же найти способы реализации новых направлений развития через мобильность и ее трансформацию в некую гибкую сеть, осязаемую в работах Мануэля Кастельса [4] и Зигмунта Баумана [1]. Характерно, что в текущих исследованиях ученые используют и экономический, и социальный аспекты рассмотрения проблемы. В контексте возможных направлений для дальнейших исследований социальной мобильности авторы ставят вопрос о необходимости развития комплексного взгляда на динамику социальных структур и структур неравенства. Они предлагают обогатить существующее научное поле за счет включения в анализ макроэкономических факторов, среди которых наиболее значимыми представляют тенденции в развитии национальных и международных рынков труда, социально-экономические трансформации как в постсоциалистических, так и развитых капиталистических странах (появление новых типов «капитализма»), развитие новой мировой системы экономических отношений (глобализация). Джон Урри в своих основополагающих статьях 2000 гг. писал, что сдвиг от социального порядка (власти людей) к информационному (коммуникационному) порядку, от национального управления к глобальной дезорганизации изменяет существующую экономику, которая, в свою очередь, продуцирует изменение границ того, что понимается под глобальным и локальным [10, с. 201]. Поэтому задачи современной социальной философии видятся в преодолении доминирующего эмпиризма в исследованиях, в конструировании современных моделей, которые адекватно отобразят текущую реальность в социальном и экономическом ракурсах. Осмысление взаимопроникновения и связи многочисленных передвижений (текущих мобильностей), которые трансформируют текущее состояние социальной иерархии, развивают общественное направление и анализируют как глобальные сети и потоки, изменяют социальные структуры и их конструкты. Новая социальная парадигма должна рассматривать мобильные общности людей, которые включены в изменяющиеся потоки, пересекают внешние и внутренние

границы обществ и создают новые временные и пространственные координаты [10, с. 202]. Мобильность как движение внутри социальной стратификации изменяет общество как таковое, проходя вместе с ним как эволюционные, так и революционные изменения. Если в конце XIX – начале XX вв. социальная иерархия возникла, по мнению ученых, как из-за естественных индивидуальных причин (пола, возраста, расы, вероисповедания), так и социальных причин – образования, профессии, опыта, то по мере накопления исследовательского опыта ученые заговорили об экономических и социальных причинах стратификации.

Эволюция понятия мобильности и ее функции в обществе показывают нам весь путь, пройденный наукой в попытке осознания данного общественного явления, от общей характеристики, данной П. Сорокиным, к развернутому функционалу и необходимости имплементировать мобильность в канву социальных исследований структуры общества. Сегодня же остается насущной потребность в адаптации к текущим изменениям общества с последующим осознанием, позволяющим систематизировать весь накопленный материал как при изучении самой мобильности, так и при исследовании смежных областей, которых на второе десятилетие XXI в. оказалось более чем достаточно: социальная философия, социальная психология макро- и микроэкономика, футурология, педагогика и, конечно, социология, психология.

Литература

1. Бауман З. Текучая современность / З. Бауман ; пер. с англ. С.А. Комарова ; под ред. Ю.В. Асочакова. – СПб. : Питер, 2008. – 240 с.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования / Д. Белл ; пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Academia, 2004. – 788 с.
3. Бурдье П. Социология политики / П. Бурдье ; сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко. – М. : Socio-Logos, 1993. – 336 с.
4. Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество, культура / М. Кастельс ; пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. – М. : Гос. университет Высшей школы экономики, 2000. – 606 с.
5. Социальная структура и личность в процессе радикальных изменений: анализ Украины в период трансформаций / [М.Л. Кон, В.И. Паниотто, В.Е. Хмелько, Х.-Ф. Хунг] // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2005. – № 3. – С. 24–64.
6. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты взаимоотношения / Т. Парсонс ; пер. с англ. Н.Л. Поляковой // Тезис. – 1993. – Вып. 2. – С. 94–122.
7. Радаев В.В. Социальная стратификация / В.В. Радаев, О.И. Шкаратан. – М. : Наука, 1995. – 240 с.
8. Сорокин П. Социальная мобильность / П. Сорокин ; пер. с англ. М.В. Соколовой. – М. : Academia : LVS, 2005. – 588 с.
9. Социальное расслоение и социальная мобильность / отв. ред. З.Т. Голенкова. – М. : Наука, 1999. – 189 с.
10. Тысячнюк М.С. Мобильная социология Джона Урри / М.С. Тысячнюк // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2004. – Т. 7. – № 4. – С. 200–201.
11. Шкаратан О.И. Ожидания и реальность. Социальная мобильность в контексте проблемы равенства шансов / О.И. Шкаратан // Общественные науки и современность. – 2011. – № 1. – С. 5–24.
12. Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка ; пер. с англ. под ред. В.А. Ядова. – М. : Аспект-Пресс, 1996. – 416 с.

Аннотация

Сайфудинова Е. В. Основные этапы изучения социальной мобильности в социальной философии XX–XXI веков. – Статья.

В статье рассмотрена хронология изучения социальной мобильности с момента возникновения предшествующих ей теорий стратификации общества и до наших дней. Классификация основных этапов изучения и рассмотрение авторских точек зрения позволяют увидеть эволюцию самого понятия мобильности, рост и расширение используемого при исследованиях научного аппарата, интеграцию со смежными областями исследований. Также в статье отражено изменение внимания, которое уделяется социальной мобильности в философской науке, от полного нивелирования до расположения ее во главе теорий развития «сетевого» общества. Социальная мобильность как перемещение индивида и/или группы индивидов из одного социального слоя в другой позволяет рассматривать все происходящие в обществе изменения как процесс развития социальной структуры общества, ее адаптацию как к собственному усложняющемуся функционалу, так и к развитию смежных сфер – экономике, политике, культуре.

Ключевые слова: социальная мобильность, стратификация общества, социальный лифт, социализация.

Анотація

Сайфудінова О. В. Основні етапи вивчення соціальної мобільності в соціальній філософії XX–XXI століть. – Стаття.

У статті розглянуто хронологію вивчення соціальної мобільності з моменту виникнення теорій стратифікації суспільства, що передували їй, і до наших днів. Класифікація основних етапів вивчення та розгляд авторських точок зору дають змогу побачити еволюцію самого поняття мобільності, зростання й розширення використовуваного під час досліджень наукового апарату, інтеграцію із суміжними галузями досліджень. Також у статті відображено зміну уваги, яка приділяється соціальній мобільності у філософській науці, від повного нівелювання до розташування її на чолі теорій розвитку «мережевого» суспільства. Соціальна мобільність як переміщення індивіда й/або групи індивідів з одного соціального прошарку до іншого надає можливість розглядати зміни, які відбуваються в суспільстві, як процес розвитку соціальної структури суспільства, її адаптацію як до власного функціоналу, що ускладнюється, так і до розвитку суміжних сфер – економіки, політики, культури.

Ключові слова: соціальна мобільність, стратифікація суспільства, соціальний ліфт, соціалізація.

Summary

Saifudinova O. V. The main stages of the study of social mobility in the social philosophy of the XX–XXI centuries. – Article.

The article deals with the chronology of the study of social mobility since the beginning of it previous theories of society stratification to the present day. Classification of the main stages of the study and consideration of the author's point of view allows us to see the evolution of the mobility concept, growth and expansion used in the scientific research methodology, integration with related areas of research. The article also reflects the change in the attention that is paid to the social mobility of Philosophy – from complete leveling, to the location of its head the theories of the “network” society. Social mobility is the movement of individuals and / or groups of individuals from one social class to another, allows us to consider everything in society changes as the process of development of the social structure of society, its adaptation as a sole complicates the functionality and the development of related areas – the economy, the politics and the culture.

Key words: social mobility, stratification of society, social elevator, socialization.

УДК 13:323.15(477)

Г. В. Сало
аспірант*Київського університету імені Бориса Грінченка,
методист Науково-методичного центру досліджень,
наукових проєктів та програм
Київського університету імені Бориса Грінченка***АКСІОЛОГІЧНІ ОРІЄНТИРИ У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ МИСЛИТЕЛІВ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ**

Із розбудовою незалежної української держави постало питання розвитку світоглядних позицій суспільства на автентичному підґрунті. У цьому контексті важливо звернути увагу на національну культуру, яка впродовж ХХ ст. зазнавала видозмін різного характеру. У результаті трансформації української нації в напрямі її самостійності об'єктивно постає проблема повернення до базових цінностей, які формувалися на основі християнських традицій та здобутків вітчизняних мислителів. З огляду на це актуальним є звернення до релігійно-філософського дискурсу українських діаспорних філософів, відображеного в їхній творчій спадщині.

Варто зазначити, що дослідження наукового доробку мислителів українського зарубіжжя набуло свого поширення в останні два десятиліття. Так, різні аспекти творчості й біографії Д. Чижевського у своїх творах висвітлювали І. Валявко [1], В. Горський [2], М. Ільницький [3] та ін.

У свою чергу, розвідки, присвячені науковому доробку М. Шлемкевича, належать С. Гірянку [4], який значну увагу приділяє концепції Галичини у світоглядній системі діаспорного філософа.

Особливості дискурсу І. Огієнка розглядалися в працях І. Кучинської [5], М. Тимошика [6], які звертали увагу на духовне підґрунтя поглядів митрополита Іларіона.

Треба також звернути увагу на доробок Т. Закидальського, Д. Кирика [7], які присвятили увагу творчій спадщині Івана Мірчука.

Загалом проблематика релігійно-філософського дискурсу філософів української діаспори поверхово висвітлена у вітчизняній історіографії. Особливою проблемою є конкретизація категорії цінностей. У цьому контексті варто конкретизувати увагу на доробок сучасного діаспорного науковця Є. Гливи [8], який ґрунтовно висвітлює понятійний апарат філософської науки, звертаючись також до вчення Г. Сквороди. Актуальною є також праця іноземного дослідника А. Кочергіна [9], присвячена проблемі цінностей.

Загалом джерелом нашого дослідження є праці діаспорних мислителів, серед яких виокремимо С. Ярмуса, Д. Чижевського, М. Шлемкевича, І. Огієнка, Д. Козія та І. Мірчука.

Звідси **метою статті** є висвітлення творчої спадщини діаспорних філософів крізь призму їхніх аксіологічних засад. Відповідно до мети, виділимо такі завдання:

- конкретизувати ціннісні орієнтири зарубіжних українських мислителів, висвітлені в їхній творчості;
- розкрити сутність учення діаспорних філософів;
- показати значення наукового доробку українського зарубіжжя.

Перед безпосереднім вивченням аксіологічних засад, висвітлених у творчості філософів української діаспори, необхідно насамперед з'ясувати сутність самого поняття цінностей. Перебуваючи у світі соціальних образів і нормативних систем, у будь-яку епоху розвитку людства закономірним постає питання ціннісних переконань і спонукань, які здійснюють свої впливи на формування моральних переконань окремо взятого народу і представників його інтелектуальної еліти. Одвічною є загадка щодо природи появи цінностей, які здатні надавати життю людини якісно новий сенс. Оскільки людська діяльність має цілеспрямований характер, то завжди пов'язана з ціннісними орієнтаціями, бо в них захована ідея блага. У свою чергу, діяльнісний акт виявляється в рефлексії, що конкретизує внутрішню спрямованість людської істоти. Тоді цінності можна характери-

зувати як кінцеві засновки цілепокладання [9, с. 6–7]. Проте людина не завжди здатна усвідомлено сприймати реальні цілі своїх дій, а отже, і самі цінності.

Питання появи цінностей потребує свого роз'яснення на тлі широкої дискусії в середовищі громадськості й академічної науки. У цьому контексті необхідно розкрити сутність аксіології, визначення якої полягає в такому формулюванні: це галузь філософії, що досліджує природу цінностей в естетиці, етиці та епістемології. Треба зауважити, що аксіологія базується на істотних, внутрішніх цінностях. На цільний план тут виходять переживання людини, які є мірилом аксіології. Залежно від того, у якому стані перебуває особистість, у неї можуть виникати переживання, що ведуть до насолоди або до болю. Саме тут і з'являється уявлення про природу цінностей, які є об'єктивною сутністю людини й інтуїтивно доступними в переживаннях і почуттях. Згідно з феноменологічним підходом Макса Шелера, цінності є незалежними та незмінними й діляться за такими щаблями:

- насолода (гедонізм);
- життєздатність;
- духовність;
- релігійність [8, с. 25–26].

Необхідно констатувати, що така класифікація є специфічною та доволі універсальною, оскільки її можна застосовувати навіть до окремо взятих груп людей, суспільств. Тут не є винятком й українці, духовні пошуки яких реалізовувалися в умовах історіософських детермінант, виражених у традиціях християнської культури. Відображення конкретних форм поведінки, зразків і еталонів, притаманних українському народові, знаходили своє продовження в різних сферах його життя. Проте найціннішим здобутком у цьому плані є українська національна традиція, що своїм корінням сягає базових духовних витоків всієї нації. У свою чергу, неможливо уявити повноцінну національну спільноту, яка б не продукувала власних автентичних цінностей. Саме аксіологічні виміри постають головним індикатором у вияві рівня моральності народу. Цінності є засобом виживання спільнот у мінливому історично-просторовому середовищі. Безумовно, функція збереження духовних орієнтирів нації покладається на найкращих її репрезентативів – інтелігенцію. Ураховуючи всі складнощі становлення української державності, можемо констатувати, що головним джерелом акумулювання та примноження її культурної спадщини залишалися діаспорні мислителі. На плечі зарубіжних українських філософів лягала ноша розбудови української традиції, особливо духовної, світоглядної, яка потребувала кристалізації на фоні призабутих українським народом культурних здобутків. Проблема ігнорування загальноновизнаних цивілізаційних цінностей гостро постає в контексті пошуків національної ідентичності. З огляду на це важливим фактором є застосування не лише емпіричних, а й герменевтичних засад у поясненні творчого доробку діаспорних мислителів.

Аксіологічні засади закордонних українців багато в чому формувалися під впливом вивчення національної духовної спадщини. Так, народна традиція базувалася на новій фольклорних творців мистецтва. Як зазначав С. Ярмусь, у цьому плані виявляється активність людського духу, яка спрямовує до ідеалу добра. Звідси духовність включає в себе діяльність розуму, серця та духу. Згідно з ідеями українського зарубіжного мислителя, у витоків вищезгаданих процесів лежать *категорії віри, надії й любові*. Як наслідок, С. Ярмусь розглядає українців крізь призму притаманної їм

релігійної свідомості, побожності, чеснотності, етичності, розсудливості тощо [10, с. 30]. Звичайно, перераховані цінності не є вичерпними, проте дають чітке усвідомлення про характер їх походження.

Успадковані моральні ідеали робили українців правонаступниками ідей, закладених вітчизняною інтелігенцією XIX ст. Представником цієї верстви, безперечно, був і мислитель Памфіл Юркевич, філософія якого безпосередньо торкалася проблематики аксіологічних вимірів у середовищі українців. Зокрема, на це звертає увагу С. Ярмусь, який у перекладі українською мовою П. Юркевича окремо визначає проблему універсального духу у творчій спадщині філософа. Саме тому С. Ярмусь наголошує на необхідності більш широкого вивчення праць Памфіла Юркевича, твори якого, за словами автора, здатні збагатити не лише українців діаспори, а й світову культуру [11, с. 4]. Цінність філософських поглядів вітчизняного мислителя полягає в тому, що вони базуються на досягненні світової класичної філософії, де є місце неоплатонізму, ученню І. Канта тощо. З огляду на ідеалістичні переконання П. Юркевича його подекуди вважають християнським філософом [11, с. 16]. Попри це, значення його творів для діаспорних мислителів полягає в комплексному погляді на сутність українського світогляду. На думку С. Ярмуса, творчість П. Юркевича заслуговує значно більшої уваги з боку українських і зарубіжних філософів, оскільки він звертається безпосередньо до людини універсального духу, а також до духовно розгубленої людини. Тут Памфіл Юркевич постає перед нами насамперед як релігійний філософ, який ретельно добирає біблійні цитати й розвиває вчення про значення серця, коли воно розглядається як зосередження всього тілесного та духовного життя людини. На основі цього зростають антропологічні погляди філософа, у яких він відводить значне місце людським почуванням – емоціям [11, с. 26–27]. Проте людина лишається тайною для П. Юркевича. У своїх напрацюваннях український філософ намагається пізнати внутрішні таємниці людини, тим самим підтвердивши безпідставність матеріалістичної науки про людину. Як наслідок, П. Юркевич доходить висновку, що серце є охоронцем усіх фізичних сил людини, а також центром її морального життя. У своїх справах людина має уподібнюватися саме Божественному началу [11, с. 33]. На основі дослідження спадщини видатного українського філософа С. Ярмусь констатує, що українці потребують ознайомлення з науковими знаннями, що були акумульовані вітчизняними діячами культури. Діаспорний мислитель уважав, що потрібно відходити від сентиментально-естетичного аспекту українського самовираження. Проте С. Ярмусь також відзначає важливість традиційності для українських нащадків, які знаходяться поза межами батьківщини.

На прикладі наукового доробку Степана Ярмуса можна побачити, що філософи української діаспори шукали витоки української самобутності в доробках вітчизняних мислителів. Вироблені ними духовні орієнтири вели до витоків української філософії, яка зосереджувала навколо себе ключові цінності нації.

У цьому плані не є винятком і творчість Миколи Шлемкевича – вагомого діаспорного філософа. Він не абстрагувався від історичної української дійсності. Навпаки, М. Шлемкевич звертався до основоположних начал народу, його традицій державобудування. На основі цього мислитель виокремлював цінність волі та справедливості, яка в різні історичні епохи втрачалася українським народом. Саме тому Микола Шлемкевич виділяє своєрідні типи української людини, серед яких такі:

- старосвітський поміщик;
- гоголівська людина;
- сквородянська людина;
- шевченківська людина.

Згідно з автором, така класифікація зумовлена оформленням і розщепленням українства. Так, старосвітський тип тяжіє до заможності, а гоголівська людина – до посад і титулів, що зумовлює втрату національної ідентичності. М. Шлемкевич засуджує подібні вияви в укра-

їнському суспільстві й переносить їх на новітній час, проводячи аналогії з українцями батьківщини та діаспори. Натомість сквородянський тип українців спрямовується до самовдосконалення, пошуків кращого світу. Завдяки цьому виникає сучасний тип української людини – шевченківський. Він відходить від матеріальних ідеалів, шанування достатку. Шевченківська людина прагне волі, знань і науки з метою перетворення власної навколишньої дійсності. Вона прямує через перешкоди до духовного оформлення [12, с. 17–22]. Критеріями до визначення окремих типів українських людей слугували їхні моральні орієнтири. Саме тому Микола Шлемкевич крізь призму цінностей поколінь стверджував про розгублену українську людину. Проте мислитель української діаспори не визначав становище українців безнадійним. Він виокремлював категорію правди-догми, яка втілювала українські цінності віри, церкви, патріотизму тощо. Саме на базі зазначених постулатів М. Шлемкевич убачав українську синтезу, у яку вкладався ідея єдності [13, с. 5].

Особливого значення ідея соборності набувала в контексті становлення категорії українського духу, яка подекуди ставала основоположною під час розгляду закордонними українськими мислителями вітчизняної філософії. Актуальним є питання внутрішньої єдності й у поглядах Григорія Сковороди, до аналізу спадщини якого звертається філософ Дмитро Чижевський. Відповідно до авторських пошуків, єдність постає з глибини людського духу. Водночас вона не може бути сформованою внаслідок одних зовнішніх впливів. Для цього необхідним є розуміння світу й життя [14, с. 6]. Доробок Г. Сковороди характеризує етичні цінності людської поведінки, яка ґрунтується на зіставленні протилежностей або антитетичності [14, с. 11]. Звідси в основу українського світогляду й буття закладається поняття протиставлення або суперечності. Це виявляється у своєрідному духовному дуалізмі, вибірковому трактуванні Святого Письма в середовищі українців. Тому Д. Чижевський наголошує на необхідності відділення зовнішньої форми від внутрішнього змісту [14, с. 51]. Тобто, сприйняття ціннісних засад українського народу можливе на ґрунті глибокого пізнання морально-етичних норм, закладених у біблійних писаннях. Віра тут виступає як наріжний камінь у процесі збереження та примноження духовного потенціалу нації.

Зокрема, митрополит І. Огієнко не раз наголошував у своїх творах, що український народ є релігійний за своєю сутністю. У свою чергу, українська культура багато в чому творилася церквою, оскільки з давніх-давен священік був прикладом освіченості в українському суспільстві [15, с. 42–43]. Водночас ознакою української культури була її національна спрямованість. Звідси церква ставала мірилом збереження національної ідентичності як універсальної цінності серед українців. Особливо це стосувалося закордонних українців, які опинялися поза межами батьківщини. Тому Іван Огієнко наголошував на об'єктивній необхідності збереження своєї самобутності на чужині. На думку митрополита, лише православна церква могла запобігти національному виродженню українців [16, с. 8]. Православний українець є витвором довгих століть, релігії, обрядів, епосу, народної творчості тощо. У цьому контексті віра стає стрижнем для національної історії, культури та мови, які у своїй сукупності творять український дух [16, с. 10–12].

Наприклад, С. Ярмусь розглядає людину як особливе Боже творіння, що зумовлює її духовні й релігійні потреби. Водночас релігія є духовною системою, а отже, містить відповідні ціннісні категорії. Вони тлумачать людині її найвище призначення, розкривають його сутність. Категорії любові, святості, ладу, заспокоєння людського духа визначають якість життя [17, с. 5–6]. Проте людина живе в різних вимірах, оскільки є істотою психофізичною. Вона сприймає зовнішній світ крізь призму усталених взаємодій різного рівня. З огляду на це С. Ярмусь виділяє такі системи існування людини:

- природна (включає увесь світ, у якому живе людина);
- соціальна (охоплює суспільне середовище);

– духовна (базується на християнській релігії) [17, с. 19].

Виходячи з цього, на аксіологічних засадах виробляється культура як регулятор суспільної моралі. Її вираження відбувається на рівні мови, звичаїв, традицій. Характерним для української системи цінностей є поєднання дохристиянських і власне релігійних рис. Так, Різдвяна обрядовість увібрала традиційний український символізм. Але його благочинна сутність була відома українцям із давніх-давен, оскільки милосердя було виразником сутності їхньої природи [17, с. 23].

Треба зауважити, що закордонні діаспорні мислителі намагалися віднайти зв'язок між зовнішнім відображенням українських автентичних ціннісних орієнтацій і їхніх духовним (внутрішнім походженням). Так, С. Ярмусь виводив українську традиційність із *таємниці музи*. У творчості автора вона отожднюється з природним талантом. У свою чергу, природа музи є не універсальною, а унікальною для кожного народу. Вона виражається в його духовному світобаченні, культурних традиціях і звичаях [10, с. 120].

Не варто забувати, що муза має антропологічний характер, оскільки твориться народними митцями фольклору та писемного слова. У різні епохи провідником суспільних цінностей може виступати визначна постать, котра стає індикатором духовного щабля розвитку конкретно взятої нації. Звичайно, у контексті української моралі важко оминати постать Тараса Григоровича Шевченка, який став об'єктом дослідження філософів українського зарубіжжя.

Наприклад, Д. Козій називає Т. Шевченка харизматичним провідником і володарем душ, що стає можливим завдяки його неповторній особистості [18, с. 12]. Образ Т. Шевченка виражає поета-людину, яка своєю творчістю зуміла висвітлити переживання всієї нації, увіковічнити її цінності й традиції.

На фоні зростання національної свідомості і плекання моральних норм, вироблених у процесі формування нації, паралельно здійснювалося їх естетичне оформлення, оскільки неможливо виміряти користь тих чи інших цінностей, не відчувши їх із погляду глибинного почуття відповідності сенсу речей. Як правило, найкраще пізнається кризь призму краси, яка відображена в навколишній дійсності або, навпаки, прихована за низкою систем, відносин у суспільстві. Проте універсальною є естетика, що увібрала в себе найтонші уявлення про співвідношення уявлень людини про красу та її реального втілення у світі. Зокрема, український зарубіжний філософ Іван Мірчук звертає увагу на те, що естетичні переживання не варто шукати поза межами внутрішнього світу людини, оскільки все найцінніше міститься в нас самих, у тому числі й краса, яка виокремлюється як інтегральна частина природи, що впливає на нас у відповідний спосіб. Звідси виникає специфічне сприйняття дійсності, коли один і той самий предмет може викликати різні почуття в людей [19, с. 13–14]. Хоча тут треба звернути увагу насамперед на аксіологічну сформованість людської особистості, бо саме багатий духовний світ надає можливість нам сприймати оточуючі предмети з погляду їхньої цінності й доцільності існування. У цьому контексті І. Мірчук стверджує про існування специфічної чуттєвої енергії, що розкриває особливості сприйняття людиною зовнішніх явищ. Ця енергія є фактично продуктом душі, а отже, звертається до свідомості особистості, її сформованих ціннісних орієнтирів. Кожна річ існує для нас, тобто розкривається з погляду її естетичного оформлення, її краси. Простір і час є тут формами нашої чуттєвості. Можна висловити думку, що почуття тісно пов'язані з уже згаданим раніше феноменом людської музи, яка характерна для світогляду українського народу. Естетичні переживання виходять із рефлексії людської душі, а отже, є продуктом творчості найкращих якостей особистості. Подекуди поняття краси виводиться з певного абсолюту, проте в будь-якому разі метафізична складова тут має місце [19, с. 15–16]. Як наслідок, значення естетики в аксіологічному вимірі людської душі полягає в її залежності від моральних, релігійних та інших внутрішніх установок людини.

Маємо зазначити, що окремою впливає проблема моралі у висвітленні питання ціннісних орієнтирів у творчій спадщині діаспорних мислителів. Дійсно, якщо мова йде про естетичне світосприйняття українця, то не можна ні в якому разі відкидати етичну сторону цього явища. Це пояснюється специфікою продукування тих чи інших засад поведінки, що формувалися на певних взірцях у середовищі українського народу. Як стверджував І. Мірчук, закони моралі здатні викликати всередині кожної людини глибоку пошану, оскільки вони передбачають, що саме людина через моральну свідомість здатна поставати вище всього органічного світу. Крім того, така свідомість творить у нас почуття власної гідності й значущості свого «Я», яке спрямоване на досягнення своїх естетичних ідеалів. Але це лише один бік медалі, бо мораль може викликати зовсім протилежні почуття. Моральна свідомість інколи є егоцентричною, а отже, може розходитися із загальноприйнятими нормами поведінки та цінностями окремо взятого суспільства. Саме тоді утисків зазнають ідеї гуманності, честі й справедливості. Водночас мораль починає переростати в інструмент для маніпуляцій і виправдань недостойної поведінки. У цьому контексті спасінням може поставати етика, яка створює відповідне поле праці для реалізації людиною її духовних і фізичних сил з метою витворення культурної цінності [20, с. 5–6].

У свою чергу, діаспорний науковець Дмитро Козій стверджував, що джерела етики лежать у людській природі, її психології. Звідси добра мораль передбачається вже закладеною схильністю людини, яка відображається діяльністю психіки. Водночас на психічне життя впливає серце та душа, які визначаються Д. Козієм як глибинні основи етики. Усі вчинки й дії виходять із серця – осередку моральної істоти. Саме тому творення добра властиве лише багатій душі. Підтвердженням цьому, на думку мислителя, є творчість видатних українських письменників, серед яких виділяються Тарас Шевченко, Іван Франко, Леся Українка. У їхніх творах були охарактеризовані морально-етичні ідеали людської поведінки в середовищі українства [18, с. 9]. Ураховуючи всю ґрунтовність творчості Д. Козія, треба зазначити, що категорія душі в українському розумінні виходить далеко за межі її психологічної детермінанти. У цьому полягає відмінність українського світобачення від західно-європейського раціоналізму.

Паралельно ні в якому разі не можна відмежовувати розвиток української культури від європейської. Застосування загальноєвропейської схеми культурного розвитку для української духовної традиції є доцільним із погляду її об'єктивного висвітлення. Так, Д. Чижевський стверджував, що українська культура – то елемент європейської цілісності. У своєму доробку мислитель порушує питання культурних стилів (бароко, класицизму тощо) і їх самовияву в українських реаліях. Тому виникає поняття української культурної стилістики, адептами якої ставали вітчизняні класики писемної традиції та філософської думки [21, с. 8–10].

Отже, моральний порядок є поняттям усеохопним і тісно пов'язаним із продукуванням ціннісних орієнтирів у будь-якому суспільстві, у тому числі й українському. Тут на перший план виходять національні особливості того чи іншого народу, де система його цінностей відслідковується на основі усталеної віри.

Загалом релігійний дискурс мислителів західної української діаспори не є однозначним. Але значущість віри для буття українського народу відображається у творчості більшості українських філософів. Так, І. Огієнко стверджував, що православна віра постала в народному дусі, який пройшов довгий шлях розвитку. Саме тому в ньому відобразилися попередні віки, де український народ зазнавав своїх видозмін. Попри це, саме на православну церкву І. Огієнко покладав найбільші сподівання в контексті формування національної самобутності українців [16, с. 11]. Це мало стати запорукою збереження української культури, а отже, і при-
таманих її цінностей.

Аксиологічні засади у творчості мислителів українського зарубіжжя беруть свій початок в особливостях української філософії, яка не є тотожною західноєвропейській філософській думці. Вітчизняна система світогляду багато в чому формувалася на основі чуттєво-релігійного спрямування життя в його етичному ладі. Пошук життєвої правди в українському суспільстві вів до національних коренів і традицій. Тут ціннісні орієнтації нації тісно пов'язані з тією землею, де споконвіку живе народ. Водночас європейська філософська спадщина конкретизувала та збагатила ціннісні орієнтири мислителів української діаспори, що відобразилося безпосередньо в їхніх творах.

Література

1. Валявко І. Дмитро Іванович Чижевський як дослідник української філософської думки : автореф. дис. ... канд. філософ. наук / І. Валявко. – К. 1997. – 24 с.
2. Горський В. Дмитро Чижевський як історик філософії України / В. Горський // Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. / Д. Чижевський ; під заг. ред. В. Лісового. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 1. – 2005. – С. 31–38.
3. Ільницький М. Перша монографія про Дмитра Чижевського Надъярных Н.С. Дмитрий Чижевский Единство / М. Ільницький // Дзвін. – 2006. – № 9. – С. 142–146.
4. Гіряк С.П. Галичина як «психологічна категорія» у концепції Миколи Шлемкевича / С.П. Гіряк // Вісник Житомирського державного університету. – Вип. 6 (72). – С. 255–260.
5. Кучинська І. Духовні джерела Івана Огієнка : [навчальний посібник] / І. Кучинська. – Кам'янець-Подільський : Абетка-НОВА, 2004. – 88 с.
6. Тимошик М. «Липиш навки з чужиною...». Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) і українське відродження / М. Тимошик ; передм. О. Кравченка та В. Скопенка. – К. : Наша культура і наука; Вінніпег : Український православний Собор Св. Покрови, 2000. – 548 с.
7. Закидальський Т. Про спадщину Івана Мірчука / Т. Закидальський, Д. Кирик // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 4. – С. 101–105.
8. Глива Є. Онтологічний образ людини в творчості Григорія Сковороди / Є. Глива. – К. : Видавництво ТОВ «КММ», 2006.
9. Кочергин А.Н. Наука и ценности / А.Н. Кочергин. – Новосибирск : Наука, 1987. – 243 с.
10. Ярмусь С. Духовність українського народу: Короткий орієнтаційний нарис / С. Ярмусь. – Вінніпег : Волинь, 1983. – 227 с.
11. Ярмусь С. Памфіл Данилович Юркевич та його філософська спадщина / С. Ярмусь. – Вінніпег, 1979. – 76 с.
12. Шлемкевич М. Загублена українська людина / М. Шлемкевич. – Нью-Йорк, 1954. – 158 с.
13. Шлемкевич М. Українська синтеза чи українська громадянська війна / М. Шлемкевич. – Б. м. : Заграва, 1949. – 64 с.
14. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди / Д. Чижевський. – Варшава : Друкарня Наукового товариства імені Шевченка у Львові, 1934. – Кн. 1. – 1934. – 224 с.
15. Іларіон, митрополит. Українська культура і наша церква; Ідеологія Української православної церкви; Життєпис. – Вінніпег, 1991. – 84 с.
16. Іларіон, митрополит. Книга нашого життя на чужині: Бережимо все своє рідне! Ідеолог.-іст. нарис. – Вінніпег : Укр. Наук. Богосл. Т-во, 1956. – 167 с.
17. Ярмусь С., прот. Релігії світу. Культура і християнське православ'я / С. Ярмусь. – Вінніпег, 1981. – 45 с.
18. Козій Д. Глибинний етос: Нариси літератури та філософії / Д. Козій. – Торонто ; Нью-Йорк ; Париж ; Сідней : Вид. Курсів Українознавства ім. Юрія Липи в Торонті ; Друк. Вид. Спілки «Гомін України», 1984. – 494 с.
19. Мірчук І. Естетика / І. Мірчук. – Мюнхен, 2003. – 108 с.
20. Мірчук І. Етика і політика / І. Мірчук. – Прага : Укр. унів., 1923. – 33 с.
21. Чижевський Д. Культурно-історичні епохи / Д. Чижевський. – Аугсбург : Українська Вільна Академія Наук, 1948. – 16 с.

Анотація

Сало Г. В. Аксиологічні орієнтири у творчій спадщині мислителів української діаспори. – Стаття.

У статті здійснюється аналіз аксиологічних засад, висвітлених у доробку українських діаспорних філософів. Визначено рівень розробки проблеми в історіографії. Досліджено вчення мислителів українського зарубіжжя з погляду їхнього ціннісного потенціалу. З'ясовано характер окремих праць С. Ярмуса, Д. Чижевського, М. Шлемкевича, І. Огієнка, Д. Козія та І. Мірчука з позиції їх аксиологічного наповнення. Установлено, що світоглядні позиції передових діаспорних мислителів формувалися на основі європейської філософської традиції й національної духовної спадщини. Показано антропологічну спрямованість наукових праць українських філософів, яка виявляється кризь призму їхніх ціннісних ідеалів. Деталізовано окремі аспекти творчого доробку вчення мислителів, виходячи з об'єктивної доцільності їх вивчення. Доведено, що релігійно-філософський дискурс діаспорних науковців є комплексним і зосереджує в собі найкращі сентенції європейської філософії, а також вітчизняної філософської думки. З огляду на це встановлено актуальність дослідження релігійно-філософського дискурсу діаспори для сучасного релігієзнавства.

Ключові слова: діаспорні мислителі, аксиологія, релігійно-філософський дискурс, світогляд.

Аннотация

Сало А. В. Аксиологические ориентиры в творческом наследии мыслителей украинской диаспоры. – Статья.

В статье проводится анализ аксиологических основ, освещенных в учении украинских диаспорных философов. Определен уровень разработки проблемы в историографии. Исследовано учение мыслителей украинского зарубежья с точки зрения их ценностного потенциала. Выяснено характер отдельных работ С. Ярмуса, Д. Чижевского, М. Шлемкевича, И. Огиенко, Д. Козия и И. Мирчука с точки зрения их аксиологического наполнения. Установлено, что мировоззренческие позиции передовых диаспорных мыслителей формировались на основе европейской философской традиции и национального духовного наследия. Показано антропологическую направленность научных трудов украинских философов, которая проявляется через призму их ценностных идеалов. Детализированы отдельные аспекты творческого учения мыслителей, исходя из объективной целесообразности их изучения. Доказано, что религиозно-философский дискурс диаспорных ученых является комплексным и сосредоточивает в себе лучшие сентенции европейской философии, а также отечественной философской мысли. Учитывая это, установлена актуальность исследования религиозно-философского дискурса диаспоры для современного религиоведения.

Ключевые слова: диаспорные мыслители, аксиология, религиозно-философский дискурс, мировоззрение.

Summary

Salo G. V. Axiological orientation in the creative heritage of Ukrainian diaspora thinkers. – Article.

The analysis of axiological principles, lighted up in work of the Ukrainian diaspora philosophers is carried out in the article. Certainly level of development of problem in historiography. Investigational studies of thinkers of Ukrainian foreignness from point of their valued potential. Character of separate works of Yarmus, Chizhevsky, Shlemkevich, Ogienko, Kozii and Mirchuk is found out, through the prism of their valued filling. Established that the outlook diaspora advanced mylteliv formed on the basis of European philosophical traditions and national spiritual heritage. Showing anthropological focus of Ukrainian scientific works of philosophers, which manifests itself through the prism of their value ideals. Detailed some aspects of the doctrine thinkers, on the basis of objective feasibility study them. Proved that religious-philosophical discourse diaspora scholars is comprehensive and concentrates in itself the best maxims European philosophy and national philosophical thought. With this in mind, the relevance of the study found religious and philosophical discourse for contemporary religious Diaspora.

Key words: diaspora thinkers, axiology, religious and philosophical discourse, outlook.

УДК 11:165

Н. В. Скрицька

викладач кафедри суспільних наук та українознавства
Буковинського державного медичного університету

«ЄДНІСТЬ» І «МНОЖИННІСТЬ» ЯК КАТЕГОРІЇ МЕТАФІЗИКИ

Категорії «єдність» і «множинність» належать метафізиці, яка пов'язана з основами пізнавальної діяльності. Метафізичне пізнання визначається наявністю двох методів – статистичним, що характеризується множинністю, і діалектичним, який розглядає категорію єдності. Розгляд особливостей кожного з цих методів і їх історії становлення, від Античності й до сучасної філософської думки, зумовлює актуальність проблеми.

Мета статті полягає в дослідженні метафізичних категорій «єдність» і «множинність» упродовж історії філософської думки та їх реалізацію в статистичному й діалектичному методах метафізичного пізнання дійсності.

Метафізика як учення про буття виникло ще в епоху Античності. Аристотель, який був її засновником, називав метафізику «перша філософія», тобто учення, яке описує буття «саме по собі», у його чистому первісному вигляді та не пов'язане з людськими формами. Щоправда, засновником поняття «метафізика» був Андронік Родоський.

Середньовічна раціональна свідомість розуміла під метафізикою вищу форму раціонального пізнання, яке визнається Божественним началом.

Метафізика у філософії та науці Нового часу означає пізнавальну діяльність, яка пов'язана основами пізнавальної діяльності людини. Розглядаючи метафізичне пізнання того часу, ми не можемо не згадати про зіставлення двох філософських методів пізнання світу – метафізичного та діалектичного. Сутність першого методу полягає в статистичному описанні світу з його складовими. Другий метод характеризується динамічністю нерозривно пов'язаних між собою форм, у яких реалізується світове буття. Завдяки діалектичному методу пізнання, світ розуміється як єдине ціле в усій його різноманітності форм; перетворюється в цілісну організаційну структуру. У чому значення двох методів у метафізичному пізнанні дійсності? Статистичний підхід чи метод характеризується за допомогою категорії «множинність», тоді як другий, діалектичний, метод розглядається під категорією «єдність».

Маючи справу з різноманітністю природних речей і явищ навколишньої дійсності, частиною якої є і сама людина, філософи намагались знайти щось спільне між ними, «зрозуміти їх як локальні способи вияву певної універсальної totoжності сутності» [1, с. 284]. Тобто, мислителі виходили з поняття світу як чогось єдиного. Тут ми вправі згадати про концепції Емпедокла, Анаксагора, Анаксимена, які ще в V ст. до н. е. описували світову систему як поєднання певних множинних сутностей.

Варто зазначити, що різноманітні концепції світового порядку від епохи Античності до Нового часу не змогли привести до конструктивного вирішення завдань, які визначають теоретичні пошуки дійсності. А тому теоретичне мислення було змушене шукати нові підходи до визначення субстанційної та смислової концепцій світового порядку. Створення категорії «єдине» і «множинне» надало можливість підійти до вирішення цієї проблеми з іншого боку. «Одиничне» означає дискретні характеристики реальності, наявність у ній речей і явищ з їхніми чітко визначеними межами. «Множинність» указує на зв'язок між одиничними об'єктами реальності, які незалежні один від одного й від буття. Отже, метафізика як наука має справу з двома завданнями: по-перше, як саме одне може виявитись через одиничне; по-друге, виявлення способів існування одного (яке розуміється як множинність) разом з існуючими одиничними речами.

Відзначимо, що в історії філософії особливою формою єдності є множинність. У ній мислителі завжди намага-

лись побачити щось значно більше, ніж просте поєднання елементів. Яскравим прикладом цього можуть бути багато численні диспути навколо християнських догм про сутність Трійці.

Щодо категорії множинності, то елеати, наприклад, відкидали саму можливість її існування. Найвідомішим представником елеатської школи був Зенон Елейський, який стверджував, що неможливим є існування ізольованих один від одного окремих тіл, оскільки між будь-якими тілами можна помістити ще одне, навіть безкінечно мале. На противагу цьому, грецькі атомісти Левкіп і Демокрит створили дуалістичну модель світу, яка складається з двох різних сутностей – атомів і порожнечі, що взаємно заперечують один одного. При цьому множинність сприймається як те, що існує спочатку, тобто як первинна субстанція.

Виступаючи проти атомістів, які будували світову систему на розумінні світу як множинності, що складається з різноманітності елементів, Платон наполягав на тому, що фізичні тіла являють собою всього лише окремі фіксовані моменти математичних відношень, які визначають фундаментальну структуру світу як цілого. У своєму діалозі «Парменід», який присвячений проблемі єдиного, мислитель якраз і намагається довести totoжність єдиного в усій його виявах і водночас відносну самостійність його форм і відмінностей. Єдине внутрішньо властиве речам, однак воно тяжіє суперечностями.

Учень Платона – Аристотель – намагався дещо по-іншому підійти до розв'язання цієї проблеми. Він веде мову лише про існування одиничних чуттєво-сприймаючих сутностей. Однак і він теж змушений звертатися до всезагальних способів виявлення загального в частковому (одиничному). Згадаємо, що Аристотель був блискучим логіком свого часу, а тому видові поняття в нього «містилися» в родових, виражаючи тим самим глибший рівень організації світу. Сутності об'єднуються в єдине ціле завдяки мислячому розумові. Суб'єкт і об'єкт як основи світу об'єднуються в судження теж завдяки розуму. Залишилось відповісти на питання: яка природа цього розуму?

Природа божественного розуму визначається Аристотелем у межах релігійно-філософських роздумів, які являють собою спробу зрозуміти сутність Божественного замислу, що міститься в акті творення світу.

У цьому дусі не можемо оминати філософію неоплатонізму, яка є проміжною системою між античною платонівською філософією та раннім християнським світоглядом, який лише починає зароджуватись. Представник неоплатоністичної філософії Плотін поділив Божественну «єдність» на самостійні форми – єдине «в собі» і «єдине для інших». При цьому перша форма єдиного розуміється як неоформлена та первинна, прагне до власної повноти, тоді як друга є процесом власного оформлення, сутністю якої є відмінність у собі множинності власних форм. У такому разі виникла необхідність створити третю й основну форму, яка була б оформленою та досконалою у своїй повноті.

Шлях єдиного і множинного в історії філософії складний. У середньовічній філософії він не раз трансформувався й був пов'язаний із реалізмом і номіналізмом як основними напрямками схоластичної філософії. Приймаючи ідеї Божественного розуму як прообрази тілесних речей (отже, часткових і недосконалих), реалісти виходили з інтелектуальної природи єдиного. Бог єдиний у своїй природі, а тому і його розум не ділиться на окремі елементи. Лише проникаючи в матерію, єдине можна трактувати як окремо існуючий предмет.

Номіналісти, навпаки, виходили з переконання, що єдність світу визначається тим, що Божественна воля зв'язує

окремі тіла і предмети в певну множинність, а універсалії є лише іменами, за допомогою яких люди відрізняють один клас предметів від іншого.

Із цього виходимо на два рівні пізнання – чуттєве сприйняття навколишньої дійсності й абстрактно-формальне. Уявлення про цілісність світу «використовувало» різні підходи – одиничні та множинні, у яких окремо існуючі елементи пов'язані між собою різними властивостями. Це виявилось і у використанні двох різних методів організації людських знань – редукціонізму й холізму.

Редукціонізм базується на розумінні реальності як такої, що ділиться на певні частини. Редукціоністи вважають, що зрозуміти сутність певного предмета чи явища можна лише поділивши його на частини (редукція). Процес пізнання розуміється як постійне накопичення все нових і нових знань про навколишню дійсність, «збільшення маси людських знань, за якого кожен новий елемент просто додається до уже існуючого» [3, с. 290].

Світ як цілісність відображається в холізмі (від грец. *Holos*, тобто цілий). Реальність відображається у формі цілісного погляду на світ. При цьому на кожній новій стадії ціле наділене властивостями, які відсутні в кожній наступній формі, що становить це ціле.

У різні періоди розвитку пізнання холізм і редукціонізм протиставлялись один одному, що свідчить про неоднозначність поглядів на світ як на щось «єдине» і «множинне». Набуття все нового й нового досвіду, пов'язаного з чуттєво-сприймаючими об'єктами, зумовлює нові результати і способи пізнання. Отже, виникає необхідність створення нових норм і правил, що забезпечують ефективний спосіб дослідження діяльності. Це зумовлює певну абсолютизацію категорії «єдність», оскільки саме в ній основи людських знань належать до сфери «надчуттєвого» в найрізноманітніших його значеннях.

Отже, дослідження природи навіть за допомогою конкретно-емпіричних наукових методів пов'язане з метафізичною традицією. Вислів Ньютона «Фізико, бійся метафізики!» був справедливим для цього часу, оскільки в Новому часі зароджувалась потреба в пізнанні надчуттєвого і трансцендентального.

Категорія «єдність», що превалює над категорією множинності, усе більше усвідомлюється як пізнавальний принцип, зумовлений характеристиками швидше інтелекту, аніж природи. Сучасне розуміння тотожності мислення й буття розуміється як вираження структур буття й мови. Знання про властивості навколишнього світу можна здобути завдяки аналізу конструкцій, які описують певну галузь (мова). Діяльність інтелекту виявляється в логічних діях, а тому наукові та релігійні установки збігаються. І вчений, і теолог однаково переконані в тому, що їхнє основне завдання – зрозуміти сутність світу таку, як її сприймають люди (віруючі). Така тенденція існувала в розвитку європейської культури впродовж двох століть – XVII–XIX ст. – і зумовила створення особливої філософської програми. Максимально повно вона відобразилась у філософській системі Гегеля, який намагався в категорію «множинність» звести всі різноманітні форми людського буття.

Відзначимо, що діалектичний метод Гегеля характеризується як панлогічний. Логіка Аристотеля й Гегеля – різна. Однак спільність їх полягає у віднайденні основи людських знань про світ і його організацію не у властивостях предметів, що чуттєво сприймаються людиною, а в діяльності інтелекту. Із цього приводу Б. Ліпський відзначає: «... їх розуміння сутності суперечностей і тієї ролі, яку вони відіграють в структурі знання, – кардинально різні, але їх глибинна переконаність у тому, що єдність світу зумовлена тим, що він є визначення світу думки, змісту, – об'єднує їх» [3, с. 292].

У чому сутність логіки Гегеля та яке її значення для пізнання світу? Мислитель вважає, що суб'єкт і предикат логічного судження є не будь-якими окремими сутностями, що об'єднані логічною зв'язкою «є», а являють собою різні способи вираження одного й того самого змісту. Суб'єкт

визначає предикат, і, навпаки, предикат визначається суб'єктом.

Відзначимо, що в логіці ми маємо справу не з тотожністю подібних форм і не з множинністю елементів, а з їх єдністю, у межах якої протилежності відрізняються один від одного і водночас збігаються. Це також може свідчити про нерозривний зв'язок цих категорій, що виражають різні аспекти цілісності.

Вплив гегелівської філософії на розвиток теоретичної свідомості людства підкреслювався не раз. Саме німецька філософська думка являла собою абсолютизацію сфери інтелекту й пошук нових теоретичних конструкцій, що виражають уявлення про єдність свідомості саме в ній. Подібна тенденція довгий час спостерігалась у природознавстві, за допомогою якого можна було б описати будь-які емпіричні факти. Щоправда, численні спроби реалізувати таку програму не дали позитивного результату, а тому дослідницьку стратегію доводилось не раз змінювати. Однак пошук універсальної теоретичної конструкції, яка повинна однозначно відобразити світову єдність, залишався актуальним. Для цього використовувалась також і мова математики для представлення моделей реальності, яка була розроблена завдяки експериментальним засобам і судженням.

Сучасна наука переважно фіксує те, що стосується засобів формальної мови. Так чуттєве сприйняття відходить на інший план. Природно, що це привертає увагу саме до мовних засобів, які використовують учені у своїй діяльності. Такі засоби передбачають створення «уявної» реальності, що не може реалізуватись в іншій формі, окрім мовленнєвої. Це призводить до створення особливої системи філософських ідей, які приписують статус істинної реальності виключно мовним конструкціям. Усе, що не може бути виражене завдяки мовним засобам, вважається неіснуючим. І, навпаки, навіть суто гіпотетичні сутності можна включити в структуру опису реальності, оскільки ці сутності реалізувалися в певні предметні форми (навіть лінгвістичні), а отже, не можуть розглядатися як елементи виключно суб'єктивного світу окремо взятого індивіда. Об'єктивність усе більше трактується як інтерсуб'єктивність.

Аналітична філософія, яка досліджує лінгвістичні форми та знання про людську реальність, розуміє знання як визначену сукупність елементарних положень, які описують щось, що означає «співбуття». Значення цього терміна кожен автор вправі трактувати по-своєму. Він також приписує подіям реальний чи уявний характер. Зрозуміло, що поза мовою люди не можуть створити жодного знання, тому будь-який опис реальності потребує мовних конструкцій.

Проблема полягає в установленні факторів, що визначають смисл тих текстів, які люди сприймають як знання про світ. Провідну роль у цьому питанні відіграє категорія «єдність». Проте основну роль у розвитку пізнавального досвіду відіграють дві категорії зі збереженням регулятивної функції. Кожного разу з поглибленням пізнавального характеру діяльності посилюється методологічне значення цих категорій. Відзначимо, що використання цих категорій є рівноправним і вони доповнюють одна одну.

Різноманітність доводів щодо розуміння світу свідчить про недостатню усвідомленість цієї проблеми та способів її вирішення. Чому існує світ і чому ми бачимо його саме таким? – ось основне питання та проблема множинності світового порядку. У цьому випадку більш ефективним буде використання поняття «множинність», оскільки саме вона визначає структуру світу. Однак цілісність виникає в результаті зв'язку двох елементів. Сама можливість демонструє нерозривний зв'язок цих категорій, що виражають різні аспекти цілісності, у тому числі суспільства, груп, націй. Це й не дивно, оскільки сьогодні реальність багатьма вченими розглядається як внутрішня сутність усіх предметно представлених процесів і явищ навколишньої дійсності. Подібний підхід найбільше демонструють позитивісти, які відкривають можливість як прихований бік об'єктивного буття від можливості описання цього буття, що визначається

ся інтелектуально-лінгвістичними структурами, що властиві розумовій діяльності людини.

Логічна семантика теж пов'язана з філософським описанням світового порядку. Це поняття на сьогодні розглядається в міждисциплінарному дискурсі. Карнап, наприклад, досить активно використовував ідею «можливих світів» у логічній семантиці. Він розумів під цим поняттям просто деякий клас речень, побудованих у мові так, що кожне речення або стверджує певний факт, або його заперечує. І все ж така позиція пов'язана з прагненням людей створити повну картину навколишнього світу. Цілісність або єдність процесів є потужним регулятором інтелектуальної практики людства.

Ідея «можливих світів» активно виявляється в науці й у наш час. Це зумовлюється самосвідомістю самої науки як об'єкта пізнання, більш детальним обґрунтуванням її методів. Ідея «можливих світів», як уже відзначалось, має міждисциплінарну площину й виходить за межі логіки. Для цього сучасна наука розрізняє внутрішньомовні контексти й ті, які пов'язані з відношенням мовних засобів і внутрішньомовних сутностей. Відзначимо, що й сама логіка намагається вирішити це завдання. З цією метою, наприклад, Карнап уводить різні рівні істинності суджень.

Отже, спостерігається шлях дослідження від замкнутої формальної галузі мисленнєво-мовних процедур до світу предметних дій людини. Мова йде про шлях від семантики до прагматики. Логіка, у свою чергу, орієнтується на інваріантні правила суджень, однак повинна виходити також з практичної ефективності.

З вищенаведеного випливає, що осмислення єдності світу, виявлення його основ виникло в теоретиків минулих століть і триває й до сьогодні, хоча в наш час люди створюють нові моделі дійсності, порядок організації яких значно вищий, аніж це було, наприклад, у середньовічну епоху чи в епоху Нового часу. «Збільшення ступенів пізнання властивостей навколишньої дійсності, – відзначає Б. Ліпський, – призводить до поглиблення розуміння прихованих сторін буття» [3, с. 309].

Однак чи забезпечується пізнання дійсності лише єдністю? Чи має місце в пізнавальному процесі й модальна категорія множинності? Проаналізувавши сучасні досягнення науки, з певністю можемо казати, що множинність реальності використовується в сучасному пізнанні і є основою успішної взаємодії людини та природи. Разом із тим підсилюється методологічне значення однієї з цих категорій. Сучасна практика пізнання також створює нові тенденції цих категорій і їх взаємодію.

Буття людини характеризується різним типом відношень, а її життєвий шлях завжди змушує розібратися у власному бутті. Одним із універсальних та інтегральних способів, завдяки яким людина виражає буття в мові, є свідомість.

Отже, можемо дійти такого висновку: підходи до описання світу, зорієнтовані на використання категорій «єдине» і «множинне», є рівноправними, тобто дві категорії взаємодоповнюють одна одну. Це сприяє необхідності створення єдиної соціальної системи, яку неможливо створити без діалектичного та метафізичного методів пізнання. Усе це відображається не лише в пізнанні буття як онтологічної категорії, а й виявляється в соціумі, певних суспільних групах тощо.

Література

1. Мондін Б. Онтологія і метафізика / Б. Мондін. – Жовква: Місіонер, 2010. – 284 с.
2. Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон. – М.: Республика, 2004. – 678 с.
3. Липский Б. И. Метафизика: [учебное пособие] / Б.И. Липский, В.В. Маркова, Ю.Н. Солонина. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – 563 с.
4. Майоров Г.П. Формирование средневековой философии / Г. Майоров. – М., 1979. – 560 с.
5. Альвіра Т. Метафізика / Т. Альвіра, Л. Клявель. – Львів, 2002. – 264 с.

Анотація

Скрицька Н. В. «Єдність» і «множинність» як категорії метафізики. – Стаття.

У статті розглядаються метафізичні категорії «єдність» і «множинність», які є основою формування двох філософських методів пізнання – метафізичного та діалектичного, а також процес їх формування в історії філософської думки, від часів античності й до сучасної філософії. Ці дві категорії взаємодоповнюють одна одну, мають дисциплінарну площину та пов'язані з пізнанням дійсності. Їх цілісність і єдність є основою інтелектуальної практики людства. У сучасній філософії єдність і множинність досліджуються аналітичною філософією, адже пізнання навколишнього світу без мовної комунікації неможливо. Тотожність мислення й буття розуміється як вираження структур буття й мови. Хоча пошук універсальної теоретичної конструкції щодо пізнання навколишньої дійсності був актуальним упродовж усієї історії філософії, разом із тим має значення методологія категорій «єдність» і «множинність» – діалектичний і метафізичний методи пізнання. Особливість цих методів передбачає одиничний і множинний підходи сприйняття дійсності.

Ключові слова: єдність, множинність, метафізика, категорії метафізики, метод, буття, діалектика, аналітична філософія, семантика, пізнання.

Аннотация

Скрицкая Н. В. «Единство» и «множественность» как категории метафизики. – Статья.

Статья рассматривает метафизические категории «единство» и «множественность», которые являются основой формирования двух философских методов познания – метафизического и диалектического, а также процесс их формирования в истории философской мысли, начиная с Античности и заканчивая современной философией. Эти две категории дополняют друг друга, имеют междисциплинарную плоскость и связаны с познанием действительности. Их целостность и единство являются основой интеллектуальной практики человечества. В современной науке единство и множественность исследуются аналитической философией, ведь познание окружающего мира без языковой коммуникации невозможно. Единство мышления и бытия понимается как выражение структур бытия и языка. Хотя поиск универсальной теоретической конструкции относительно познания окружающей действительности был актуальным в течение всей истории философии, вместе с тем имеет значение методология категорий «единство» и «множественность» – диалектический и методологический методы познания. Особенность данных методов предусматривает единичные и множественные подходы восприятия действительности.

Ключевые слова: единство, множественность, метафизика, категории метафизики, метод, бытие, диалектика, аналитическая философия, семантика, познание.

Summary

Skrytska N. V. “Singular” and “plural” as the categories of metaphysics. – Article.

An article considers metaphysical categories “singular” and “plural” which are the basis of formation of two methods of cognition – metaphysical and dialectical. It is also determined a process of formation in the history of philosophical thought from Antiquity to modern philosophy. These two categories complement each other with an interdisciplinary plane and associated with understanding reality. Their integrity and unity is the basis of human intellectual practices. Unity and multiplicity are studied by analytical philosophy in modern science because knowledge of the world without verbal communication is not possible. Although the search universal knowledge about the theoretical construct of reality has been important throughout the history of philosophy. However, this methodology is important categories – dialectical and metaphysical methods of cognition. The peculiarity of these methods involves multiple approaches and individual perception of reality.

Key words: singular, plural, metaphysics, categories of metaphysics, method, being, dialectics, analytical philosophy, semantics, cognition.

УДК 284.991:239

Р. П. Соловий

кандидат исторических наук, докторант теологии в
Evangelische Theologische Facultet (Leuven, Belgium),
декан магистерской программы Львовской богословской семинарии
Церкви христиан веры евангельской

РЕАКЦИЯ СОВРЕМЕННЫХ ЕВАНГЕЛИЧЕСКИХ БОГОСЛОВОВ НА ФИЛОСОФИЮ ПОСТМОДЕРНИЗМА

В течение последних десятилетий протестантское богословие проходит сложный процесс осмысления сущности постмодернистского поворота в философии и культуре и формирования оптимальной модели отношения к новой интеллектуальной и социокультурной ситуации. Вызов постмодернизма евангелическому богословию, в первую очередь, связан с вопросами эпистемологии. Постмодерн формирует такое эпистемическое пространство, в котором выдвигается региональный, гетерогенный и плюралистический подход к знаниям, не оставляющий места обобщающим теориям. Он утверждает, что любое теоретизирование должно оставаться локальным и выступает против навязывания унитарного, формального дискурса. Постмодернистская эпистемология принципиально неконформистская, она сознательно подчеркивает маргинальность, отличие, неопределенность. Данный аспект постмодернистского мировоззрения вызвал значительное внимание протестантских авторов, и многие из них предупреждают об опасности радикального релятивизма. Также происходит продумывание разнообразных сценариев взаимодействия евангелического богословия с социокультурным вызовом постмодернизма.

Цель статьи – исследовать реакцию современных евангелических богословов на философию постмодернизма.

Научная проблема статьи не являлась предметом исследований в украинском религиоведении и богословии. В связи с этим обратимся к концепциям ведущих евангелических богословов и философов религии, среди которых, в частности, Дуглас Гроотхайс, Карл Рашке, Брюс Бенсон, Дэвид Уэллс, Мерод Вестфал, Джеймс Смит, Ричард Миддлтон, Браен Уолш, Ненси Мерфи, Аласдер Макинтайр, Брэд Калленберг, Реджинальд Стакхаус, Дэвид Трейси, Дэвид Трейси, Кевин Ванхузер и др.

В рядах современных протестантских богословов не существует единства в отношении перспектив христианства в эпоху постмодерна. Некоторые из них считают, что постмодернизм кардинально противоположен и опасен для евангелического христианства. Для них постмодернизм – это мировоззрение, не оставляющее места вере в Бога, подрывающее христианские культурные ценности, подвергающее сомнению традиционные истины. Другие придерживаются взгляда, что принятие евангелическим христианством постмодернистского поворота в западной мысли раскрывает перед ним новые возможности «следующей реформации», то есть возрождение христианства как передовой, а не реакционной силы в современном мире. Ключевыми чертами постмодернистского мышления, могущими обусловить возрождение христианства, считаются признание культурной полифонии (открывающей пространство для настоящего диалога), освобождение познания от догматизма (недоверия к готовым ответам), акцент на ограниченности языка.

Ярким выразителем первого подхода является Дуглас Гроотхайс, профессор апологетики Денверской семинарии. Он утверждает, что искушение постмодерна соблазняет христиан «создавать собственную мнимую духовность, либо возвращаться к традиции этнических или расовых групп, не беспокоясь об объективной истине или рациональности» [3, р. 22]. Д. Гроотхайс отождествляет постмодернизм с нигилизмом конца XIX в., видя в них общую основу упадка истины в обществе. С его точки зрения, это особенное культурное состояние, в котором «идея абсолютной, универсальной истины рассматривается как неправдоподобная, пребывает в пренебрежении или даже серьезно не берется в расчет» [Ibid., р. 22]. Данные признаки полностью относятся к по-

стмодернистским мыслителям, которые, по мнению Д. Гроотхайса, разрушили и разложили саму идею истины. Богослов приписывает влиянию постмодернизма все негативные черты американской культуры, утрату интеллектуального идеала духовности, причины современного религиозного синкретизма.

Противоположную позицию Д. Гроотхайса точку зрения занимает Карл Рашке, считающий, что постмодернизм никоим образом не является аморальным или антихристианским движением. Он видит в постмодернизме «дескриптор или локатор духа времени» и считает, что постмодернистская революция в философии (которую он противопоставляет популярному пониманию термина «постмодернизм» в современной культуре) создала необходимую среду для освобождения христианского евангелия из модернистского капкана сциентизма, рационализма, гуманизма и скептицизма [9, р. 20–21]. К. Рашке полагает, что значительная часть критики в адрес постмодернизма представляет карикатуру на него. Рассматривая особенности модернистской и постмодернистской эпистемологии, К. Рашке соглашается с точкой зрения протестантского философа Брюса Бенсона, который подчеркивал, что антифаундационалистский курс постмодерна более христианский, чем фаундационализм [1, р. 243].

Б. Бенсон считает, что модернистское идолопоклонство имеет три основные взаимосвязанные характеристики: критический акцент на автономии индивидуума, устойчивое доверие к возможностям человеческого разума в целом и разумности отдельного человека, представление о чистом «объективном» характере разума [Ibid, р. 42]. Общей чертой данных характеристик является тенденция придавать особенное значение человеческому или субъективному фактору, даже если он используется для подчеркивания «объективной» реальности Бога или Писания. Как отмечает К. Рашке, современные евангелические богословы даже не осознают того, что подражают модернистской философии, на словах пытаясь утвердить нерушимую власть и присутствие Бога. В то же время философия постмодернизма вскрывает идолопоклоннические и релятивистские тенденции модернизма в целом, особенно критикуя корреспондентную теорию истины, согласно которой истина – это соответствие мысли (высказывания) и действительности (вещи). Постмодернизм обращает внимание на ограниченные пределы человеческого знания, а это означает, что Бог может продолжать говорить и раскрывать Себя.

Дэвид Уэллс, напротив, видит путь возвращения к принципам Реформации в противостоянии постмодернизму [14, р. 339]. Он убежден, что современная культура трансформируется под влиянием двух основных факторов – постмодернистского духа и религиозного плюрализма. Для их осмысления необходимо принимать во внимание философскую традицию, унаследованную от эпохи Просвещения, которая сосредоточена на свободе от прошлого, от Бога и от внешнего авторитета. Д. Уэллс считает, что постмодернизм представляет собой восстание против некоторых аспектов Просвещения, а не отрицание модернизма в целом.

Д. Уэллс видит в постмодернистских духовных поисках внутренний поворот к аутентичности. Он сравнивает этот новый дух с гностицизмом, мировоззрение которого противоречило христианской вере, что требовало конфронтации, а не адаптации. Д. Уэллс находит эту конфронтацию в исторической протестантской ортодоксии, которая изображает Бога, ищущего грешника, а не грешника, который заглядывает в себя, чтобы найти там Бога. Он призывает ответить

на новый тип гностицизма верностью исторической протестантской доктрине греховности, согласно которой человеческая природа фрагментирована и искажена. Несмотря на массу видов духовности, наличествующих в современном обществе, только христианство предоставляет личные отношения, которых жаждут представители постмодернистского общества. Христос – ответ пустой духовности и бессмысленному существованию. К сожалению, отмечает Д. Уэллс, евангелические христиане на Западе больше заняты приспособлением к постмодернистскому мышлению, чем противостоянием ему. Евангелическое христианство уменьшило акцент на значении доктрин и религиозной идентичности, способствуя, вместо этого, ценностям и принципам, направленным на улучшение жизни «здесь и сейчас».

Несмотря на разные цели Д. Уэллса и К. Рашке, в их концепциях есть несколько общих позиций. Оба богослова считают Реформацию XVI в. кульминационным моментом в развитии богословия, демонстрируя при этом глубокую преданность Реформации, хотя аспекты протестантского богословия, которые их захватывают, несколько отличаются. Д. Уэллс сосредотачивает внимание на доктрине оправдания верой, видя в ней способ борьбы с мыслью, что спасение можно найти внутри человеческой души. К. Рашке фокусируется на учении М. Лютера о кресте, рассматривая его как призыв вернуться к одной лишь вере (*sola fide*), а не веры в наш человеческий разум. Авторы также согласны с тем, что некоторые аспекты постмодернистской критики модернизма справедливы. Однако при этом Д. Уэллс и К. Рашке расходятся в своих оценках постмодернизма. К. Рашке считает, что постмодернистский поворот обещает большие перспективы христианству, следовательно, его следует принять, в то время как Д. Уэллс видит в постмодернизме обновленную версию модернизма, которой следует противостоять.

В среде консервативных христианских богословов достаточно широко распространена мысль о том, что основные темы философии постмодерна и фундаментальные утверждения ортодоксального христианского богословия исключают друг друга. Американский философ религии Мерод Вестфал не разделяет данного убеждения. С его точки зрения, даже если некоторые постмодернистские философы занимают антирелигиозные позиции, центральные темы и направления аргументации их философских систем не были разработаны в контексте критического отношения к религиозности. По этой причине М. Вестфал считает возможным и обязательным христианское «усвоение» определенных тем философии постмодерна, то есть поиск среднего пути между тотальным отрицанием постмодернистских концепций и их некритическим принятием [16, p. 76].

Сущность данной стратегии состоит в реконтекстуализации, то есть в извлечении определенных философских тем из контекста антихристианских или атеистических установок, в которых они сегодня мыслятся, и в последующей формулировке их в рамках исходных положений христианского теизма, которые, как настаивает М. Вестфал, и являются их подлинным домом. Так, например, он предлагает искать истоки постмодернистской «герменевтики подозрения» в богословии грехопадения и греховности человека, особенно в учении Павла о ноэтических последствиях греха, в соответствии с которым человеческие существа «подавляют истину неправдой» (Рим. 1:18). «Герменевтика конечности» с ее акцентом на вмонтированность человеческого понимания в культурные конструкции является открытой для богословского учения о тварности человека [15, p. 479].

М. Вестфал утверждает, что, хотя большинству постмодернистских философов присущи атеистические убеждения, их аргументы на самом деле не столько отрицают существование Бога, сколько доказывают, что человеческие существа индивидуально или коллективно не владеют статусом и авторитетом божественности. Объективное знание

реальности, восприятие действительности, так сказать, глазами Бога для нас невозможно. Постмодернизм помогает христианам понять, что богословие никогда не сможет достичь уровня сущностного знания о Боге и собственно должно отказаться от такого рода претензий. Поскольку человеческие существа ограниченные и конечные, а Бог абсолютный и бесконечный, богословие неспособно достичь такого уровня познания Бога, какое Он имеет сам о Себе, знания, лишённого двусмысленности, неясности, тайны или других эпистемологических ограничений [16, p. 174].

Как считает другой протестантский философ континентальной традиции Джеймс Смит, постмодернистская критика идеи автономной, объективной, нейтральной рациональности открывает возможность для создания «радикально христианской философии» [10, p. 134]. Ведь именно обращением к Разуму модернистские мыслители легитимировали отрицание религии, однако постмодернистским авторам, в частности Лиотару, удалось продемонстрировать, что не только религия, а любая другая форма знания коренится в нарративе или мифе. Согласно Дж. Смиру, постмодернистская философия способствует возвращению августиновской эпистемологии, исповедующей структурную необходимость веры прежде понимания («верю, чтобы понимать»). Дж. Смит подчеркивает, что значительная часть современных христианских философов не вполне правильно интерпретирует лиотаровское определение постмодернизма как недоверие к метаповествованиям. В частности, Ричард Миддлтон и Браен Уолш, авторы известной книги «Истина загадочней, чем раньше: библейская вера в эпоху постмодернизма», ошибочно подчеркивают, что с постмодернистской перспективы двумя основными проблемами метаповествований являются их универсальный масштаб (попытка перерасти в «великие повествования», охватывающие всю историю мира) и склонность тотализировать («тотальные» претензии на истину неизменно приводят к гегемонии насилия и маргинализации) [6]. Р. Миддлтон и Б. Уолш также считают признаком постмодернизма трактовку метанарративов как социальных конструкций вроде абстрактных этических систем. Как отмечает Дж. Смит, такая интерпретация метанарративов имеет мало общего с их толкованием Лиотаром. Для французского философа метанарративы, прежде всего, выступали способом легитимации научного знания с помощью обращения к универсальному критерию – Разуму, стоящему вне пределов какой-либо конкретной языковой игры и потому гарантирующему достижение универсальной истины.

Постмодернистских богословов объединяет критическая оценка роли модернизма в развитии христианского богословия. В частности, они видят влияние модернизма на консервативное христианское богословие в желании использовать методы современной науки в библеистике, в склонности к эвиденциалистской апологетике¹, в убеждении, что богословские выводы можно сделать из нейтральных фактов, в допущении возможности выявления в богословии вечных и неизменных истин. Так, Н. Мерфи утверждает, что влияние модернистской эпистемологии можно найти как в консервативном, так и в либеральном богословии [8]. С ее точки зрения, консерваторы подчеркивали трансцендентное вмешательство Бога в мир природных и человеческих дел, в то время как либеральные богословы сосредотачивали внимание на имманентности Бога человеческому опыту. Консервативные богословы толковали откровение как открытие небесных реальностей; для представителей либерального лагеря откровение соотносится с человеческим открытием, Бог раскрывает себя на основании подлинных человеческих средств. Подход консервативных богословов к Писанию представлял собой попытку обосновать его в качестве неопровержимого основания, с которого начинается возведение богословского строения. Консерваторы относились к Писанию как к собранию основных действий Бога,

¹ Эвиденциализм (англ. evidentialism) – взгляд, согласно которому рациональность религиозных убеждений зависит от качества аргументов, представленных для их обоснования.

а не человеческого открытия, подчеркивали фактический характер их содержания.

С другой стороны, либералы, утверждает Н. Мерфи, считали, что Писание принадлежит к тому классу произведений, которые с разной степенью убедительности выражают вытекающие из религиозного опыта идеи о Боге и жизни человека. Поэтому либералы считали основоположным фактором богословия религиозный опыт, тогда как консерваторы обращались к Писанию. Однако обе группы относятся к своим основаниям как к источнику универсальной истины. Н. Мерфи утверждает, что эпистемология консервативных богословов направлена «снаружи внутрь» и начинается с согласованной внешней реальности. Таким образом, богословие становится своего рода наукой о Боге, а объективный факт откровения – основой богословия. Писание становится непогрешимой, несомненной основой для богословского построения, в котором роль человеческого опыта всего лишь вторична по отношению к главной роли Писания. Эпистемология либерального богословия, напротив, направлена «изнутри наружу». В качестве примера такого подхода Н. Мерфи использует Шлейермахера. Он начал свои богословские поиски с осознания абсолютной зависимости. Такое осознание Бога считается универсальным. Духовные конструкции, вроде доктрин, подвергаются проверке именно на основании этого опыта. В рамках данного подхода мы начинаем с опыта, то есть проверкой адекватности является приемлемость богословских конструкций для широкой публики, а не для того или иного религиозного института. Религиозный язык консервативного богословия, как правило, носит пропозиционный характер, в то время как либералы склонны к экспрессивности. Как ученые консервативные богословы надеются, что их теории будут отвечать действительности. Либерализм же предполагает, что достичь консенсуса в отношении реальности невозможно, но мы можем начать с общего человеческого опыта. Консервативное богословие больше, чем богословие либеральное, видит потенциал в сотрудничестве между наукой и богословием. Н. Мерфи делает вывод, что современные консервативные и либеральные богословы в своем подходе фаундационалисты, а в дискурсе – модернисты.

Критикуя модернистский подход к философии и богословию, Н. Мерфи пропагандирует разрыв с модернистскими перспективами в гносеологии, языке и метафизике, считая их редукционистскими. Первый уровень модернистского редукционизма, с критикой которого она выступает, представляет фаундационализм. Она полагает, что редукционистская природа фаундационализма обусловлена его преобладающим акцентом на отдельных положениях, а не на целом, в котором они находятся. Она видит в фаундационализме попытку обеспечить надежное и универсальное знание, апеллируя к общедоступной истине. В отношении к характеру основ модернисты делятся на две группы. Во-первых, эмпирики обращаются к психическим представлениям и универсальному опыту. Однако, как утверждает Н. Мерфи, смертельным ударом по такому фаундационализму стало признание, что научные факты в значительной мере опираются на наблюдения и потому не являются универсальными и доступными всем. Во-вторых, в консервативном протестантизме в роли основы богословских знаний выступает Священное Писание, однако Н. Мерфи также отбрасывает эту точку зрения: она считает, что аргументы, приведенные христианскими богословами, «не обеспечивают необходимой уверенности в том, что Библия представляет собой записанное слово Божье»; кроме того, рационалистическое обращение к «понятным и ясным идеям» (Р. Декарт) не обеспечено достаточными основаниями, ведь «то, что является несомненным в одном интеллектуальном контексте, весьма сомнительно в другом». Она считает, что фаундационализм следует заменить постмодерным холистичным подходом к эпистемологическому обоснованию. При этом Н. Мерфи опирается на трактовку У. Куайном знания как своеобразной сети,

согласно которой не существует принципиальных отличий основоположных и неосновных убеждений (данные науки создаются с помощью их интерпретации в свете других теоретических допущений), а также на точку зрения Аласдера Макинтайра о признании краха рациональности как поля ведения этических дискуссий. Позицию Н. Мерфи разделяет ее последователь Б. Калленберг, утверждающий, что «язык не представляет, а конституирует реальность». Согласно Б. Калленбергу, теоретизирование обособляет язык и мир, поскольку теории предлагают пояснение мира, выраженные языком, который как будто может обратиться к миру и одновременно находиться в стороне от него. Но это создает путаницу, ведь если «все пояснения формулируются средствами языка, то у нас нет экстралингвистических средств для пояснения, проверки или обоснования того, как мы используем язык» [5, р. 234].

Другим направлением модернистского редукционизма, считает Н. Мерфи, являются современные репрезентационные представления о языке, сосредоточенные, во-первых, на отдельных высказываниях, оторванных от нарративного контекста, во-вторых, на индивидуумах без учета их социальной среды. Вместо этого, она склоняется к холизму позднего Витгенштейна и Дж. Остина. Целостность языка, считает она, состоит в том, что высказывания обретают свой смысл только в контексте повествования. Перевод высказывания на любой иностранный язык не способен передать его значения, ведь значения не универсальны. Кроме того, язык и жизнь пребывают в неразрывной связи, поэтому можно утверждать, что язык – это не столько о мире (как в том случае, если язык отображает и представляет реальность), сколько о том, что язык в мире. Н. Мерфи указывает, что «библейские нарративы создают мир, и в середине этого мира верующие должны жить своей жизнью и понимать реальность» [7, р. 120]. Эту точку зрения поддерживают ученик Н. Мерфи Брэд Калленберг, который считает, что язык не является реальностью, а создает реальность, а также С. Гренц и Дж. Франке, подчеркивающие, что мы живем не в «мире-самом-по-себе», а в языковом мире, который сами же и создаем.

Итак, постмодернистские богословы подчеркивают, что модерн с его пропозиционной системой истины, основывающейся на фундаменте универсального разума, подходит к концу. Поэтому христианским мыслителям следует не столько тосковать о вечных богословских конструкциях, сколько разрабатывать уникальные формы богословия, учитывающие специфику разнообразных и изменчивых культурных контекстов. Завершение эпохи модерна рассматривается ими как возможность для христианского богословия вернуть себе собственный голос, тогда как современное богословие пыталось соответствовать светским стандартам научной объективности. Некоторые богословы постмодернистской ориентации склоняются к деконструкции, утверждая, что объективное или абсолютное знание о значении языка невозможно, в том числе и знания о тексте Библии. В частности, Дж. Смит приводит аргументы в пользу герменевтики творения, позволяющей множественность таких истолкований [11]. Линдбек признает возможность содержательности и истинности толкования библейского текста, но также акцентирует их множественность: Евангелия дают нам несколько разных пояснений жизни Иисуса, в Писании содержится несколько подходов к искуплению. В то время как богословие модерна пыталось упорядочить текст в абсолютную систему, постмодернистские богословы, согласно Г. Уорду, использовали «исследования и анализ постмодернистской мысли для того, чтобы перечитать основоположные христианские тексты относительно Писания, литургии и вероисповедания и построить новые христианские богословия» с учетом философии постмодернизма [13, р. 586].

Рост интереса к постмодернизму в среде евангелических богословов демонстрирует интеллектуальная биография Реджинальда Стакхауса, заслуженного профессора богословия и этики в Уиклиф-колледже Торонтской школы

богословия [4, р. 9–16]. Его изначальное представление о задаче богословского педагога было консервативным. Он смотрел на богословие как на корпус объективного знания, которое можно изучить, в которое можно верить и которое можно практиковать в реальном мире. Исходя из такой предпосылки, постулировалось большое количество богословских положений, каждое из которых считалось объективно истинным. Данный набор истин включает в себя положение о существовании Бога.

Как отмечает Р. Дэвис, традиционно христианское богословие учило, что для того, чтобы относиться к Богу так, как предлагает Библия (например, молиться Ему), Бог должен быть Существом, которое может быть там [2, р. 111–123].

Кевин Ванхузер обосновывает необходимость серьезной дискуссии с постмодернизмом, предполагающей не просто обмен мыслями, а настойчивую защиту христианскими богословами собственно христианской мудрости. Понятно, что дискуссия предполагает фундаментальное изучение христианами постмодернистской перспективы, основой которой К. Ванхузер считает полное осознание человеком своей ситуативности (все наши знания опосредованы языковыми и культурными конструкциями). Как отмечает богослов, постмодерность – это «состояние, когда человек настолько открыт к плюральности и отличию, что начинает осознавать случайность собственного языка, культуры и способа жизни» [12, р. 77]. Все системы языковых или концептуальных отличий одинаково случайны, поэтому не может быть и речи о существовании абсолютных утверждений – в этом тезисе К. Ванхузер видит основную предпосылку состояния постмодерна, то есть осознания, что любой текст или система смыслов – случайны и могут быть деконструированы.

К. Ванхузер убежден, что основным аспектом постмодерности, которому должны научиться христиане, является критика всех идеологий, постоянное иконоборчество, радикальный протест против всех жестких систем мышления, которые угнетают человека. Эффективными постмодернистскими средствами борьбы с концептуальным идолопоклонством (тенденцией относиться к определенной концептуальной схеме как к окончательно завершенной) К. Ванхузер считает иронию и деконструкцию.

Опасность корреляции богословия с каким-либо философским или научным направлением, по К. Ванхузеру, состоит в «приручении божественного, в редукции дивного нового мира Библии к понятиям мира сего, в замене скандала креста похлебкой интеллектуальной респектабельности» [Ibid., р. 82]. В этом смысле постмодернизм ничем не лучше модернизма. Если модернистские мыслители преувеличивали божественную имманентность, то постмодернистские богословы настолько подчеркивают «инаковость» и трансцендентность Бога, что он становится аморфным «тотально иным», пребывая вне категорий языка и определения. Напротив, христианская позиция состоит в том, что Бог открыл себя в личности Иисуса Христа, который стал критерием понимания идентичности Бога. В этом смысле К. Ванхузер поддерживает христианского философа Алвина Плантингу, который утверждал, что нам необходимо меньше приспосабливаться к текущей интеллектуальной моде и иметь больше христианской уверенности.

К. Ванхузер приходит к выводу, что с христианской точки зрения постмодерн (как и модерн), несмотря на определенный прогресс, явленный в недоверии к метанарративам и критике идеологий, в целом является историей отхода, уклонения от пути мудрости и жизни, суммированного в Иисусе Христе. Именно с позиций божественного откровения христианский мыслитель и должен давать ответ вызовам реальности.

Следует признать, что в евангелических кругах не существует общей точки зрения на природу и вызовы постмодернизма, что обусловлено как неоднородностью самой постмодернистской перспективы, так и спецификой богословских традиций, на основании которых осуществляется ее оцен-

ка. Постмодернизм выдвигает ряд подходов, которые могут быть полезными для провозглашения христианской вести, а именно: принятие ценности и достоинства каждого человека и его неотъемлемых прав, независимо от этнической или социальной принадлежности; осознание важности роли культуры в формировании личности, ее идей и предубеждений; признание ограниченности человеческого языка в познании абсолютной истины, а также способности манипулировать, исключать и контролировать других; критика безрассудного оптимизма и зазнайства сциентизма; признание того, что Библия содержит не только доктрины, но и нарративы, показывающие, как живой Бог милостиво взаимодействует со своим творением в их борьбе.

Другие измерения постмодернизма можно оценить как сомнительные с точки зрения их влияния на христианство: постмодернизм видит в толерантности ключевую добродетель, но как только определенная группа получает власть, толерантность часто превращается во враждебность к тем, кто не согласен с новым порядком; признание возможности получения и конструирования знаний и отрицание того, что высшая истина открыта Богом и воплощена в личности Христа; уважение к другим культурам и нежелание или неспособность осуждать аморальные практики или осуждать зло; критическое отношение к индивидуализму модерна и акцент на роли сообщества, которое, тем не менее, имеет склонность к переходу к «групповому мышлению» (тип мышления тесно сплоченной группы, члены которой пытаются свести к минимуму конфликты и достичь консенсуса без критической оценки и анализа идей); забота о маргинальных слоях общества, которая часто способствует виктимизации (превращению личности или группы личностей в реальную жертву) и появлению различных социальных групп, конкурирующих в борьбе за власть; внимание к окружающей среде, которое часто переходит в сакрализацию природы и девальвацию человеческих существ; интерес к духовности и индивидуальному благочестию, но равнодушие или враждебность к организованной религии и учению; увлечение электронными средствами массовой информации, которое приводит к смещению людей в сферу виртуальной реальности, обособлению от реальной жизни и своих обязанностей; признание за христианами права на место в интеллектуальной сфере, учитывая их мысль только как один из многих голосов среди бесконечного количества равноправных взглядов на истину.

Литература

1. Benson B. *Graven Ideologies: Nietzsche, Derrida and Marion on Modern Idolatry* / B. Benson. – Downers Grove : InterVarsity Press, 2002. – 243 p.
2. Davis R. Can There Be An "Orthodox" Postmodern Theology? / R. Davis // *Journal Evangelical Theological Studies*. – 2002. – no. 1 (45). – P. 111–123.
3. Groothuis D. *Truth Decay: Defending Christianity Against the Challenges of Postmodernism* / D. Groothuis. – Downers Grove : InterVarsity, 2000. – 303 p.
4. Husbands M., ed. *Theology and the End of Modernity: Essays in Conversation with Reginald Stackhouse* / M. Husbands. – Toronto : Wycliffe College, 1996. – 268 p.
5. Kallenberg B. *Ethics as Grammar* / B. Kallenberg. – Notre Dame, 2001. – 329 p.
6. Middleton R. *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* / R. Middleton and B. Walsh. – Downers Grove : InterVarsity Press, 1995. – 340 p.
7. Murphy N. *Anglo-American Postmodernity* / N. Murphy. – Boulder : Westview Press, 1997. – 228 p.
8. Murphy N. *Beyond Liberalism & Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda* / N. Murphy. – Harrisburg, 1996. – 180 p.
9. Raschke C. *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity* / C. Raschke. – Grand Rapids : Baker Academic, 2004. – 335 p.
10. Smith J. *A Little Story About Metanarratives: Lyotard, Religion, and Postmodernism Revisited* / J. Smith // *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*, Myron Penner (ed.). – Grand Rapids : Brazos Press, 2005. – P. 115–228.

11. Smith J. The Fall of Interpretation: Philosophical Foundations for a Creational Hermeneutic / J. Smith. – Downers Grove : IVP, 2000. – 256 p.
12. Vanhoozer K. Pilgrim's Digress: Christian Thinking on and about the Post/Modern Way / K. Vanhoozer // Christianity and the Postmodern Turn: Six Views, Myron Penner (ed.). – Grand Rapids : Brazos, 2005. – P. 70–124.
13. Ward G. Postmodern theology / G. Ward // The Modern Theologians, D. Ford (ed.). – Oxford, 1997. – P. 558–601.
14. Wells D. Above All Earthly Powers: Christ in a Postmodern World / D. Wells. – Grand Rapids : Eerdmans, 2005. – 349 p.
15. Westphal M. Continental Philosophy of Religion / M. Westphal // The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, William J. Wainwright (ed.). – Oxford, 2005. – P. 472–493.
16. Westphal M. Overcoming Ontotheology: Toward a Postmodern Christian Faith / M. Westphal. – New York, 2001. – 306 p.

Аннотація

Соловій Р. П. Реакция современных евангелических богословов на философию постмодернизма. – Стаття.

Цель статьи – проанализировать существующие в современном евангелическом протестантском богословии оценки постмодернизма, его влияния на культуру и христианское богословие. Вызов постмодернизма евангелическому богословию, в первую очередь, связан с вопросами эпистемологии. Среди современных протестантских богословов не существует единства в отношении перспектив христианства в эпоху постмодерна. Некоторые из них считают, что постмодернизм кардинально противоположен и опасен для евангелического христианства. Для них постмодернизм – это мировоззрение, не оставляющее места вере в Бога, подрывающее христианские культурные ценности, подвергающее сомнению традиционные истины. Другие придерживаются взгляда, что принятие евангелическим христианством постмодернистского поворота в западной мысли раскрывает перед ним новые возможности «следующей реформации», то есть возрождения христианства как передовой, а не реакционной силы в современном мире. Отсутствие общей точки зрения на природу и вызовы постмодернизма обусловлено как неоднородностью самой постмодернистской перспективы, так и спецификой богословских традиций, на основании которых осуществляется ее оценка.

Ключевые слова: постмодернизм, богословие, эпистемология, протестантизм, мировоззрение.

Анотація

Соловій Р. П. Реакція сучасних евангелічних богословів на філософію постмодернізму. – Стаття.

Мета статті – проаналізувати сучасні евангелічні протестантські богословські оцінки постмодернізму, його впливу на культуру та християнське богослов'я. Виклик постмодернізму евангелічному богослов'ю передусім пов'язаний із питаннями епістемології. Серед сучасних протестантських богословів немає єдності щодо перспектив християнства в епоху постмодерну. Окремі з них уважають, що постмодернізм кардинально протилежний і небезпечний для евангелічного християнства. Для них постмодернізм – це світогляд, що не залишає місця вірі в Бога, підриває християнські культурні цінності, піддає сумніву традиційні істини. Інші дотримуються погляду, що прийняття евангелічним християнством постмодерністського повороту в західній думці розкриває перед ним нові можливості «подальшої реформації», тобто відродження християнства як передової, а не реакційної сили в сучасному світі. Відсутність спільної точки зору на природу й виклики постмодернізму зумовлені як неоднорідністю самої постмодерністської перспективи, так і специфікою богословських традицій, на основі яких вона оцінюється.

Ключові слова: постмодернізм, богослов'я, епістемологія, протестантизм, світогляд.

Summary

Solovii R. P. Response of contemporary evangelical theologians to the philosophy of postmodernism. – Article.

The purpose of this article is to analyze contemporary evangelical theological assessments of postmodernism and its influence on culture and Christian theology. The challenge of postmodernism lays primarily in the area of epistemology. There is no unity among protestant theologians regarding assessment of perspectives of Christianity in the epoch of postmodern. Some of them believe that postmodernism is radically opposite to Christianity and dangerous to it. For them postmodernism is a worldview that does not leave room for faith in God, undermines Christian cultural values and questions traditional truths. Others uphold the view that adoption of postmodern turn in Western thought unveils for the evangelical Christians opportunities of the "next Reformation", in other words of revival of Christianity as leading not just reactionary force in contemporary world. The lack of consensual view regarding the nature and challenges of postmodernism is caused both by heterogeneity of postmodern perspective and by particularity of theological traditions that provide basis for assessment of postmodernism.

Key words: postmodernism, theology, epistemology, Protestantism, worldview.

С. С. Ставроян
 викладач кафедри філософії
 Національного технічного університету України
 «Київський політехнічний інститут»

НАРАТИВНА ТЕОЛОГІЯ В СУЧАСНІЙ ПРОТЕСТАНТСЬКІЙ ДУМЦІ

Наративна теологія стала новою формою саморефлексії протестантизму й адекватним вираженням ортодоксії в добу постмодерну. У працях класиків протестантської наративної теології кінця XX – початку XXI ст. наративна методологія, яка виникла в релігієзнавстві та філософській герменевтиці, була пристосована до потреб аналізу наративних джерел не лише протестантизму, а й інших релігійних конфесій. Однак перенесення методології у сферу релігієзнавства не може бути автоматичним, тому спершу необхідно осмислити досвід сучасної протестантської наративної теології, особливо щодо тих методів і результатів, які відрізняють саме наративну теологію від попередніх видів протестантської думки – класичної, ліберальної, фундаменталістичної, неоортодоксальної тощо.

Мета статті – дослідити дискурс наративної теології в сучасному протестантизмі.

Незважаючи на переклади основних протестантських теологічних праць, що становлять наративний дискурс, систематизованого дослідження цієї наукової проблеми в українській філософсько-релігієзнавчій науці немає. Матеріалом нашої розвідки стануть першоджерела таких авторів: У. Брюггемана, К. Дж. Ванхузера, С. Гренца, Р. Олсона і Дж. Данна, Г. Р. Осборна, Н. Т. Райта, Дж. Сміта, Е. Тісельтона, С. Хауерваса, Р. Хейза та ін.

На думку С. Гренца й Р. Олсона, наративна теологія – антропологічно орієнтована, як і багато інших течій сучасного богослов'я, визнає, що теологія мусить розпочинатися з питання про те, як людина може мати релігійний досвід, віру, бути людиною релігійною загалом і християнином зокрема. Як і всі антропологічно орієнтовані течії сучасної теології, наративна теологія розпочинає з питання: «Що значить бути людиною в сучасному світі?» [3, с. 411]. Відповідь на це питання, яка пропонується в наративній теології, доволі специфічна. Бути людиною в сучасному світі – це розповідати наративні історії про себе та свою спільноту, це бути причетним до певної культури, в основі якої лежать наративи зі своїми сюжетами, що розповідають про певні унікальні події в минулому, сучасності й майбутньому. Такого роду антропологічна ідентифікація відбувається тому, що «людський досвід обов'язково набуває форми розповіді» [3, с. 411] за всякої спроби людини чи спільноти розповісти про себе. Також і зрозуміти досвід інших можна лише тоді, коли він поданий у формі наративу [3, с. 411]. Історія, яка розповідається, має бути, на думку представників наративної теології, не просто історією із сюжетною лінією та оповідачем (наратором). За визначенням Г. Факра, наратив у теології – це «опис персонажів і подій у межах сюжету, який розвивається в часі та просторі, прямує до розв'язки конфлікту, який у цьому сюжеті назрів» [3, с. 411]. Поява таких розповідей – ключова характеристика людського способу мислити й жити, пов'язана з потребою людини встановлювати логічні зв'язки між минулим, майбутнім і сьогоденням [3, с. 411]. Значення наративної теології викликане, на думку С. Гренца і Р. Олсона, таким: «Увага до передання своєї історії й унесення її до історії суспільства ґрунтується на сучасній ідеї про те, що майже всі наші фундаментальні переконання, як релігійні, так і світські, уходять коренями в ту чи іншу розповідь, у контексті якої вони отримують смисл» [3, с. 411]. Різні фундаментальні «пояснювальні розповіді» породжують різні етики, різні релігійні переконання [3, с. 412]. Щоб зрозуміти витоки практичних і теоретичних особливостей релігій, необхідно зрозуміти як історії,

так і «лінгвістичні структури», що з цими розповідями пов'язані [3, с. 412].

С. Гренц і Р. Олсон вважають, що фактичним засновником наративної теології був біблеїст Ернест Райт [3, с. 417], котрий намагався довести таку тезу: «Біблія не статична, це дива-книга, головний герой якої – Бог, а головне завдання – свідчити про те, що він зробив для того, щоб врятувати людину й установити на землі своє царство» [3, с. 417]. Біблійна теологія – це проголошення або ж переказ історії спасаючої діяльності Бога в загальній історії людства [3, с. 417]. Теологія має розповідати історію до кінця саме як історію, і в цій мовній діяльності буде розкриватися характер Бога.

Е. Тісельтон підкреслює відкритий характер біблійної розповіді щодо особистості [9, с. 65]. Найбільш виразно цей відкритий характер біблійного наративу виявляється в притчах [9, с. 42–67]. Окремий віруючий чує притчу про блудного сина, переважно ставить себе не місце грішника, який кається, тобто отожднює себе з молодшим («блудним») сином із відомої притчі. Значно рідше відбувається усвідомлення власної тотожності зі старшим сином, який виражає образ праведного віруючого, котрий претендує на певні заслуги перед Богом і ревниво ставиться до милостивих дарунків Бога грішникам, які покаються. Ще менше віруючі усвідомлюють, що мають так приймати грішників, як батько з притчі, – із любов'ю, ще до будь-якого покаяння. Е. Тісельтон вважає, що всі персонажі притч є можливими ролями для читача, і важливо заглибитися в історію, щоб пояснити власне існування, а не поспішати обмежуватися лише одним тлумаченням. Ще більш важливо те, що притчі творять наративні світи, до яких залучають читача. При цьому притчі самою своєю природою розлогої метафори руйнують можливість однозначності, не дають сформувати єдиноістинного раціонального богослов'я чи замкнутого міфу [9, с. 63]. Церква як спільнота передає наративи, а не смисли, які мали б бути «за наративами». Центральний теологічний смисл – «Бог контролює історію і спасає світ» збігається із центральним наративом «Бог турбується про своє творіння і Його турбота втілилась в обранні Ізраїлю й житті Ісуса» (С. Хаусхер) [9, с. 425]. Як бачимо, теологія є наративною, а наратив – теологічним. Певний наратив і є смислом, а не окремі пропозиційні судження з Біблії, навіть такі як «Бог є любов».

Якщо Е. Тісельтон вважає, що текст втягує читача в певний наратив і задає правила мовної гри, то К. Ванхузер звертає увагу на те, що читач у добу постмодернізму вільний у власних тлумаченнях тексту, і тому визнання читачем впливу тексту на власну ідентичність є актом герметичного змирення та формування певної читацької етики. К. Ванхузер у своїй фундаментальній роботі «Мистецтво розуміння тексту. Літературознавча етика і тлумачення Писання» [2] розгортає величну картину долі читання Біблії сучасним теологом, свого роду унікальну «феноменологію духу сучасного християнського богослов'я». У першій частині книги він послідовно простежує деконструкцію в сучасних філософії, теології, літературознавстві автора тексту й читача. У другій відбувається «воскресіння автора», «віднайдений тексту» і «преображення читача». Бог як автор говорить через комунікативну спільноту Свого народу. Боже Слово являє себе через Текст, що існує під час його написання й читання. А читач формується як духовне «Я» завдяки прийняттю наративу Тексту та вірності Автору (Богові). Читання читача є діяльністю не стільки людини чи спільноти,

скільки активністю Духу Святого, який і відкриває Слово Боже (Сина) й Автора (Отця). Герменевтика К. Ванхузера вибивається із загальної устрою сучасної теології через власну спекулятивність, філософічність, штучність, і тому не дивно, що використовується лише фрагментарно в сучасній протестантській теології.

Найбільш впливовою в протестантській думці, зокрема українській, стала модель наративної теології, запропонована видатним англійським біблеїстом Н.Т. Райтом у його класичній фундаментальній праці «Новий Завіт і народ Божий» (1992) [7]. Згідно з Н.Т. Райтом, історико-критичний, філологічний, структуралістський аналіз біблійних текстів вичерпав власні можливості. Для глибшого й адекватнішого розуміння Біблії як наукою, так і спільнотою віруючих необхідним є критичний реалізм, тобто визнання біблійних наративів як реальностей, що є предметом для розуміння, з одного боку, та інстанцією впливу на читачів і спільноти, з іншого боку [7, с. 53–103]. Текст має властивість захоплювати читача через розповідь сюжетних історій, надання символів і метафор, нових переінтерпретацій історичних наративів як книжного, так і реально-історичного походження [7, с. 73–77]. Текст розповідає історію, відкриває весь наративний світ, і тоді «нас невтримно тягне у світ цієї історії» [7, с. 75] як через цікавість до того, що розповідається, так і через інтерес до того, що замовчується [7]. Відомий теолог показує відповідні процеси втягування в метафоричний світ історії з поезії [7, с. 73–75], де загадковість тексту привертає увагу, незважаючи на мінімальність інформативності. Удалим є приклад з утягуванням читача в наратив знакового роману Томаса Манна «Доктор Фаустус» [7, с. 75–76], де різні історії – літературного Фауста й реальної Німеччини – подано через історію геніального композитора, який спочатку спокушається, а потім критикує гітлеризм. У результаті розповіді про долю та переживання вигаданого композитора Томаса Манна краще за будь-якого аналітика чи історика розкривають трагедію німецького народу. Так само читачі не можуть не реагувати на притчу Ісуса про виноградник, яка розвиває історію, що розповів Ісаї. У результаті переказів із використанням метафор і символів читач схильний приймати біблійну історію, у якій описано драматичні відносини Бога й Ізраїлю, саме в тій версії, у якій вона розповідається, з тими тлумаченнями, які вона в собі несе [7, с. 76–77]. Притча краще за теологічні трактати розкриває й характер Бога, і логіку Його дій, і характер вождів Ізраїлю, дає безжально-критичне зображення їхніх вчинків і мотивів. І смислом історії, яка спочатку була розказана Ісаєю, а потім наново Ісусом, була саме ця історія, а не певні богословські чи моральні висновки, які можна було б здобути при тлумаченні. Біблійні тексти тлумачать історію, тлумачать читачів, пояснюючи себе самі й даючи пояснення історії Бога, людини, народу Божого та людства.

Отже, історії втягують читача в себе завдяки такому: 1) власному символічному й метафоричному світові, 2) сюжету історії, 3) паралелізму історії, що розповідається зараз, із реальною історією читачів, або із реальною історією, що цікавить читачів, або із літературною історією, що була важлива для читачів. Центральну роль усе-таки при цьому відіграє сюжет, у якому виражена сутність історій [7, с. 102–103]. Сюжет наративу має три обов'язкові елементи: зав'язку, розвиток дії з кульмінацією, розв'язку. Н.Т. Райт стверджує: «Сюжет простої історії можна поділити на три основні частини: зав'язка (включаючи експозицію), у якій ставиться чи створюється проблема і герою чи героїні доручається завдання, на вигляд важке чи неможливе до виконання; розвиток дії (що завершується кульмінацією), у якому головний герой, у супереч обставинах, доходить вирішення проблеми; і розв'язка, у якій початкове завдання повністю вирішено» [7, с. 103]. Біблійна історія як єдине ціле задає смисл окремим текстам, а тому «важливо, щоб ми розуміли Писання і свої відносини з ним у контексті якогось всеохопного

наративу, який задає смисл кожному окремому текстові» [6, с. 122].

Н.Т. Райт наголошує на тому, що так само читач має тлумачити окремі тексти п'єс Шекспіра в межах того наративу, який розповідає п'єса як ціле. Такий підхід – перша умова можливості зрозуміти текст і адекватно до нього ставитися. Якщо ж це текст Писання, який вимагає від віруючих певних дій, починаючи від розуміння та закінчуючи етикою, то лише усвідомлення всієї історії дає змогу досягнути цієї мети, усвідомлюючи, що наш час посідає певне місце в історії, яку розповідає Біблія. Н.Т. Райт міркує: «Якби один із персонажів у п'ятому акті п'єси «Все добре, що добре закінчується» почав би раптом повторювати монологи з першої дії, п'єса втратила б будь-який сенс. Ми повинні діяти відповідно до вимог теперішнього моменту історії, зберігаючи спадковість щодо попередніх дій (ми не маємо права міняти саму розповідь чи п'єсу)» [6, с. 122–123].

На думку Н.Т. Райта, біблійний наратив – це драма на п'ять актів, що стала предметом для його головної книги «Новий завіт і народ Божий»: «Перший акт – Творіння, другий – Гріхопадіння, третій – Ізраїль, четвертий – Ісус. Написання Нового Завіту – зокрема євангелій – являє собою першу сцену першого акту: у цій сцені вже є натяки на те, чим повинна закінчитися п'єса. Четвертий акт також свідчить про те, чим завершиться драма, однак проміжних етапів не пояснює. Отже, церкві доводиться жити під авторитетом цієї історії: вона покликана імпровізувати п'ятий акт, який веде до відомого й очікуваного кінця» [7, с. 189–190]. Якщо говорити більш конкретно, то початком драми є перші дві глави книги Буття, які знайомлять із головними героями – Богом і людством, розповідають про характер цих персонажів, особливо про благословення Богом людства. Другий акт, описаний у 3–11 главах книги Буття, показує виникнення проблеми: гріхопадіння та відхід до язичництва з його поклонінням плоті. Третій акт є історію Ізраїлю від Авраама до Месії: Ізраїль обраний, щоб повернути Божі благословення людству, але не справляється із завданнями, тому сам потребує допомоги. Четвертий акт є історією Ісуса та кульмінацією всієї драми. П'ятий акт – історія церкви від П'ятидесятниці до кінця світу. Н.Т. Райт наголошує: «Жити в п'ятому акті – значить, спираючись на все сказане вище, усвідомлювати, що саме з нашою допомогою великий наратив рухається тепер до свого логічного завершення. Коли ми, нарешті, опинимося у цілі, там не буде ні Храму, ні таїнств, ні навіть молитви у звичному розумінні слова, оскільки все розчиниться в безпосередній присутності Бога і в Його любові» [6, с. 124].

Апокаліптичні видіння та слова Ісуса про місію церкви й останні події є свого роду сценарієм, у межах якого церква творчо імпровізує [6, с. 125–126]. Теорія п'яти актів надає можливість зрозуміти той паралелізм, який часто існує між діями Бога у Старому Завіті та діями Ісуса в Новому. Четвертий акт просто зобов'язаний не лише розв'язати проблеми в тому вигляді, у якому їх подано в третьому акті, не лише має наново переказати історію 1, 2 і 3 актів історії, розповісти про 4 і майбутній щодо Ісуса – 5 акт, оскільки тут досягається кульмінація розповіді; він має відсилати у своїх основних символах до символів третього акту, даючи ключові моменти для розуміння того, що говорить і робить Ісус.

Ізраїль формується виходом із рабства Єгипту через перехід Червоного моря. Ісус звільняє від рабства в смерті (паралель до 3 акту), що почалося з Адама (1 акт). Численні символи – хрещення у воді, чудесне ходіння по водах, існування в причетності до Святого Духа як споживання живої води – становлять засадничий паралелізм, за допомогою якого 4 акт відсилає до 3 для розуміння того, що саме відбувається. Центральне значення для 3 акту має Храм як місце присутності Бога. У 4 акті Христос протиставляє себе як новий Храм для всіх храмів Ірода, і 5 акт розпочинається не лише з П'ятидесятниці, а й зі

зруйнування іудейського храму в 70-му році. Велике значення мав символ Тори, на місце якого заступає Христос як Логос. Обітована Земля залишається в 3 акті, оскільки в 5 акті церква як істинний Ізраїль має успадкувати весь світ. Християнство універсальне, але тому, що Бог обіцяв, що всі народи прийдуть до Ізраїлю та благословляться через Ізраїль. Відповідно, розуміння символічного світу Нового Завіту, дій та ідей Ісуса й Павла можливе, за Н.Т. Райтом, виключно при знанні світогляду іудейського, символічного світу Ізраїлю. Теолог наголошує на тому, що сутність християнського нарративу в тому, що Ісус – це обіцяний ізраїльський Месія, Який сповнив очікування в несподіваний спосіб, розв'язав основну проблему не так, як очікували сучасники й навіть учні.

Отже, Н.Т. Райт, крім власне нарративу та його символічного світу, виділяє як окремий аспект відповіді на світоглядні питання. І ці відповіді не мене, ніж сам нарратив і його символи, залучають читача до певної нарративної реальності й визначають його поведінку. Адже питання «де вихід?» може звучати й так: «як це виправити?», і тоді християнський нарратив автоматично включає в себе й дію християн [7, с. 167]. Практис віруючих – це їх свідома та несвідома поведінка, яка вказує їх справжню ідентичність [7, с. 168], їхні наміри, цілі, мотиви [7, с. 150–154].

Чотири елементи світогляду: нарратив, відповіді на основні питання, спільні символи, практика – це те, що відрізняє одну релігійну спільноту від інших, слугує для маркування «свій-чужий» [7, с. 166–168].

Видатний протестантський теолог Уолтер Брюггеман у своїй книзі «Пророча уява» [1] пояснює, як саме можливе оновлення нарративів і їхніх складових. Нові нарративи завжди виникають як альтернативні історії, які переповідають наново всю історію світу, вибраного народу, боротьби Ісуса й церкви. Першою альтернативною історією вчений називає нарратив Мойсея. Його проповідь, що була центральним моментом його діяльності, була творінням альтернативного нарративу щодо єгипетської релігії, покликаної бути ідейною основою незмінного ієрархічного суспільства. Наратив Мойсея – це розповідь про Бога, Який спричинює зміни, аж від творіння світу і до виведення Ізраїля з полону.

Виявивши, як саме є можливим оновлення нарративів, протестантська теологія задається протилежним питанням: як можливе унормування нарративів, визначення того, який нарратив є нормативним для читачів, які намагаються зрозуміти Біблію, і тим більше для тих, хто хоче жити в згоді з нею? Відповідь на це питання протестантська теологія дає за допомогою канонічної критики. Провідний представник цього напрямку біблеїстики Бревард Чайлдс вважає, що цілісна традиція, яка має тяглість протягом усієї історії народу Божого, має визнавати канонічні норми не лише щодо обсягу біблійного тексту, а й щодо його змістового тлумачення [5, с. 646–647]. Твердження, що нарратив належить традиції, викликане не поверненням до логіки католиків чи православних, а слідуванням за філософськими тезами Е. Макінтайра, згідно з якими світогляди, нарративи, відповіді на основні світоглядні питання, цінності, символи, метафори, взірці поведінки – усе це належить традиціям. Спільноти як культурні та релігійні реальності передують індивідам, і особистості мають бути обмежені у своїх альтернативних нарративах, якщо хочуть належати до народу Божого. Е.П. Сандерс, визнаючи ключову роль спільноти як тієї інстанції, що встановлює канон, звертає увагу на свободу, яку має спільнота в нових інтерпретаціях нарративу [5, с. 647]. Д. Шепард звертає увагу на те, що канон не стримував редакторів давніх текстів [5, с. 648], а Р. Браун підкреслює, що й сьогодні «тлумачення Церкви може значно відрізнитися від буквального значення» тексту, але бути визнаним як канонічно нормативне [5, с. 649].

Стенлі Хауервас створює цілісну концепцію канонічної критики в межах нарративної теології, наголошуючи на ролі спільноти, яка має євхаристію [11, с. 344–365]. На думку С. Хауерваса, «для правильного прочитання

Писання необхідна вже наявна спільнота, сформована історією про Боже царство. Така спільнота основана на «розіграній драмі» літургії й на візрцевому житті святих» [10, с. 3]. Спільнота повинна бути на певній світоглядній і моральній висоті, щоб зрозуміти й прийняти біблійний образ Ісуса. Тому загальний нарратив про царство Боже формує спільноту до заглиблення в Писання.

Отже, канонічна критика цінна, бо нагадує про роль спільноти, якій нарратив належить не менше, ніж самому тексту Біблії. Цінна вона також тим, що визнає таке: світогляд спільнот зумовлений тим біблійним нарративом і текстом, який створений у результаті всіх редакцій. А тому пошуки «першопочаткового тексту» чи «справжнього Ісуса» позбавлені сенсу, оскільки норми задаються нарративом, який є історією, що містить у собі не лише повідомлення, а й інтерпретації.

Річард Хейз задається питанням про змістову єдність християнського нарративу в книзі «Етика Нового Завіту». Згідно із Р. Хейзом, Новий Завіт є «збіркою документів, які по-різному переповідають і коментують один і той же нарратив», зміст якого такий: «Бог Ізраїлю, Творець світу, здійснив, через смерть і воскресіння Ісуса, вражаючий акт спасіння світу, що гинув. Масштаби спасіння ще не проявилися повною мірою, але Бог уже створив спільноту свідків цієї благої звістки – Церкву. Очікуючи на велике завершення Наративу, церква, охоплена Духом Святим, покликана наслідувати Ісуса Христа в його любові й послушанні, тим самим слугувати символом спасительного задуму Бога про світ» [11, с. 252]. Усе різноманіття нормативних інтерпретацій коріниться в самому Новому Завіті [4], оскільки різні автори підкреслюють різні аспекти єдиного нарративу [11, с. 252]. При читанні чи слуханні Писання спільний нарратив розуміється чи реконструюється через «окреме синтезуюче творче судження», у якому інтерпретатор намагається зрозуміти сутність християнства [11, с. 253]. Це судження опирається на здатність уяви, яка задає єдиний фокус погляду на Писання. Але при цьому адекватним буде те судження, яке опирається на ключові біблійні образи [11, с. 262, прим. 21], які, за Р. Хейзом, мають бути спільними для всіх книг Нового Завіту [11, с. 253–257]. Першим образом, який пронизує всі тексти Нового Завіту, є образ нової спільноти, церкви, яка у своєму житті покликана втілювати альтернативний соціальний порядок, що буде виявом Божого задуму [11, с. 257]. Другим образом є символ хреста: «Хресна смерть Ісуса – взірць вірності Богу в нашому світі» [11, с. 258]. Третім образом є концепт нового творіння [11, с. 259–260].

Г.Р. Осборн у книзі «Герменевтична спіраль» [5] вирішує проблему єдності біблійного нарративу через звернення уваги на єдність наратора (оповідача). Г.Р. Осборн гаряче вітає відкриття нарративною теологією того, що «значення криється в тексті як єдиному цілому, а не окремих його частинах» [5, с. 249], і що це значення є відразу й певною історією, і певною теологією, які «взаємопереплетені» [5, с. 250]. Як нарратив, тобто розповідь, біблійний текст є «картиною». Але ця сама картина слугує «вікном» до історичних подій, що відбувалися, і також «дзеркалом», дивлячись у яке, вірні визначають, хто вони є і ким вони мають бути [5, с. 251]. Із трьох основних функцій тексту функція картини є первинною, а тому структура тексту як нарративу є первинною реальністю, розуміння якої може відкрити значення тексту і як історичної пам'ятки, і як теологічного нарративу для спільноти. Теологія й історія єдині в тому, що вплетені в нарратив. І якщо сконцентруватися на особливості біблійного нарративу, то побачимо складну концепцію авторства. Й окремий читач, і Божий народ є адресатами нарративу. Вони не лише – реальні та уявні читачі, а й реальні та уявні учасники нарративу. Історія Ізраїлю чи Церкви – це історія тих, хто вважає себе християнськими спільнотами. Історії про грішників, які каються, – це історії про реальних та уявних індивідуальних читачів [5, с. 252]. Наявність такої основної єдності нарративу: Бог (і його народ) розповідає -(ють) про Бога (і його народ) є теологічним тлумаченням особливостей біблійного нарративу.

Згідно із Дж. Смітом, немає реальності, яка б уже не була витлумачена за допомогою мови, а тому всяка реальність є «текстом» [8, с. 48]. Зокрема, досвід і події, які мали б передувати інтерпретації й тексту, є справою тлумачення [8, с. 62]. А «скрізь, де є тлумачення, буде конфлікт інтерпретацій чи, як мінімум, різниця в тлумаченнях» [8, с. 63]. Жодне з тлумачень не може претендувати на об'єктивну істину. Дж. Сміт пояснює свою точку зору так: «Хоча я погоджуюся, що тлумачення світу як Божого творіння – це правильне тлумачення, але це не заперечує його статусу тлумачення» [8, с. 62]. Звичайно, існують альтернативні інтерпретації світу: «Наприклад, християнство і буддизм дають зовсім різне тлумачення природи реальності. На це потрібно дивитися як на глибоку різницю в тлумаченні, а не легковажно думати, що християнська версія об'єктивно істинна, а буддистська – лише інтерпретація. Загалом і та, й інша версії – інтерпретації, і ні одна не є об'єктивно істиною» [8, с. 64].

За змістом текст Біблії є наративом. Дж. Сміт робить висновок: «Боже одкровення людству дане не як збірка тверджень чи фактів, а у вигляді розповіді – великої, усеохопної історії від Буття до Одкровення» [8, с. 98]. Розповідь є більш цінною, ніж пропозиційне знання з двох причин: «По-перше, розповідь – повніший вид передавання інформації (і, відповідно, одкровення), який залучає увагу і втягує людину в реальний світ Божої історії, що розкривається. По-друге, християнська віра <...> – це не просто релігія накопичених ідей. Віра нерозривно пов'язана з подіями й історією Божої спасительної діяльності у світі» [8, с. 98–99]. Дж. Сміт гаряче протестує проти скорочення християнської віри до «чотирьох духовних законів», дискурс про які є не наративом, а технологією презентації віри як системи знань, подібної до фізики [8, с. 99]. Зведення християнства із статусу наративу до статусу символу віри, чи «чотирьох духовних законів», чи конфесійної догматичної теології робить християнство метанаративом.

Аналіз досвіду протестантських теологів у сфері застосування наративної методології дає змогу зробити такі узагальнені висновки.

1. Сучасна протестантська теологія стверджує, що характерною ознакою людини є здатність жити під впливом наративів спільнот і створювати нові наративи. Кризь призму наративного сприйняття людина тлумачить реальність. Під впливом наративних взірців змінює свою поведінку та спосіб життя. Для віруючого і християнської спільноти біблійний наратив створює цілісний наративний світ із його метафорами, символами, ідеальними героями й основоположними конфліктами. Наратив зумовлює світогляд спільноти, даючи відповідь на чотири основні світоглядні питання: «Хто ми? Де ми? Що не так? Як це можна виправити?». Наратив має драматичний характер і надає можливість особистості увійти в наративний світ через свідоме чи несвідоме прийняття певних ролей у світовій драмі.

2. Християнський наратив є п'ятиактною драмою. Акти п'єси зумовлені діями Бога в Його відносинах із людством і є такими: творіння, гріхопадіння, Ізраїль, Ісус, церква як істинний Ізраїль і початок Царства Божого. Характер християнської спільноти визначається її існуванням у п'ятому акті, перша дія якого пройшла (П'ятидесятниця), а остання ще не настала (Друге Пришестя). Граючи власну роль, спільнота й окремі християни покликані до творчої свободи інтерпретації себе, але в межах своєї ролі. Це означає, що моральна та релігійна поведінка мають зумовлюватися загальним образом християн, який є в Писанні як певний сценарій, а не вирваними з тексту й контексту імперативними повеліннями.

3. Релігійний наративний світ має здатність до оновлення через використання пророчої уваги, яка дає змогу пропонувати альтернативні наративи, що переповідають наново всю історію і пропонують нові шляхи до свободи та солідарності. У новому наративі й цінностях, які він пропонує, по-новому розкривається характер Бога та спільноти як Божого наро-

ду. Альтернативні наративи можуть стати основними, якщо спільнота їх прийме і зробить частиною канону. Як саме відбувається процес надання наративам статусу канонічних, залишається предметом дискусій. Закріплення канону різними теологами приписується спільноті; традиції; літургійному переказові наративу; образу Христа; кореневим метафорам; Богові як уявному авторові. Головною метафорою оновлення традиції є звільнення, і тому в традиції історії Ісуса та церкви розповідаються зі свідомим паралелізмом до історії виходу народу Божого із Єгипту.

4. Аналіз особливостей наративної методології в сучасній протестантській теології допомагає зрозуміти, яким є дискусійне поле щодо впливу наративних джерел (Писання, традиція) на протестантські спільноти.

Урахування досягнень наративної теології, особливо останніх років, відкриває нові перспективи для релігієзнавчого аналізу наративних джерел українських протестантських спільнот.

Література

1. Брюггеман У. Пророческое воображение / У. Брюггеман ; пер. с англ. С. Корниенко. – Черкасы : Коллоквиум, 2012. – 231 с.
2. Ванхузер К.Дж. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания / К.Дж. Ванхузер ; пер. с англ. – Черкасы : Коллоквиум, 2007. – 736 с.
3. Гренц С. Богословие и богословы XX века / С. Гренц, Р. Олсон ; пер. с англ. – Черкасы : Коллоквиум, 2011. – 520 с.
4. Данн Дж.Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства / Дж. Данн ; пер. с англ. Н.Балашов, Г.Ястребов. – М. : ББИ, 1997. – 526 с.
5. Осборн Г.Р. Герменевтическая спираль: общее введение в библийское толкование / Г.Р. Осборн ; пер. с англ. Н. Сериковой. – Одесса : ЕААА, 2009. – 728 с.
6. Райт Н.Т. Авторитет Писания и власть Бога / Н.Т. Райт ; пер. с англ. О. Розенберг. – Черкасы : Коллоквиум, 2007. – 152 с.
7. Райт Н.Т. Новый Завет и народ Божий / Н.Т. Райт ; пер. с англ. Н. Холмогоровой. – Черкасы : Коллоквиум, 2013. – 704 с.
8. Смит Дж. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? / Дж. Смит ; пер. с англ. В. Курат. – Черкасы : Коллоквиум, 2012. – 214 с.
9. Тисельтон Э. Герменевтика / Э. Тисельтон ; пер. с англ. – Черкасы : Коллоквиум, 2011. – 430 с.
10. Хауэрвас С. О важности переплетения слова, или Размышления о том, как стать известным библистом / С. Хауэрвас // Варнер Р. Слово. Толкование. Жизнь / Р. Варнер, К. Роу, К. Гриб, сост. ; пер. с англ. – Черкасы : Коллоквиум, 2012. – С. 1–20.
11. Хейз Р. Этика Нового Завета / Р. Хейз / ; пер. с англ. Г. Ястребова. – М. : ББИ, 2005. – 712 с.

Анотація

Ставроян С. С. Наративна теологія у сучасній протестантській думці. – Стаття.

У статті досліджено, що протестантська теологія зуміла адаптувати для власних потреб наративну методологію, знайшла в ній спосіб подолати традиційне протистояння лібералізму та фундаменталізму, наново відкрити значення канону і традиції, тексту й різних його жанрів. Протестантська теологія успішно пояснює появу альтернативних наративів, оновлення основного наративу. Альтернативні наративи можуть стати основними, якщо спільнота їх прийме і зробить частиною канону. Сучасна протестантська теологія стверджує, що характерною ознакою людини є здатність жити під впливом наративів спільнот і створювати нові наративи. Кризь призму наративного сприйняття людина тлумачить реальність. Наратив має драматичний характер і дає змогу особистості увійти в наративний світ через свідоме чи несвідоме прийняття певних ролей у світовій драмі. Християнський наратив є п'ятиактною драмою. Головною метафорою оновлення традиції є звільнення. У традиції історії Ісуса та церкви розповідаються зі свідомим паралелізмом до історії виходу народу Божого із Єгипту.

Ключові слова: наративна теологія, сучасний протестантизм, світова драма, традиція, Біблія.

Аннотация

Ставроян С. С. Нарративная теология в современной протестантской мысли. – Статья.

В статье исследовано, что протестантская теология сумела адаптировать для своих потребностей нарративную методологию, нашла в ней способ преодолеть традиционное противостояние либерализма и фундаментализма, заново открыть значение канона и традиции, текста и различных его жанров. Протестантская теология успешно объясняет появление альтернативных нарративов, обновление основного нарратива. Альтернативные нарративы могут стать основными, если община их примет и сделает частью канона. Современная протестантская теология утверждает, что характерным признаком человека является способность жить под влиянием нарративов общин и создавать новые нарративы. Сквозь призму нарративного восприятия человек истолковывает реальность. Нарратив имеет драматический характер и позволяет личности войти в нарративный мир через сознательное или бессознательное принятие определенных ролей в мировой драме. Христианский нарратив является пятиактной драмой. Главной метафорой обновления традиции является освобождение. В традиции истории Иисуса и церкви рассказываются с осознанным параллелизмом к истории выхода народа Божьего из Египта.

Ключевые слова: нарративная теология, современный протестантизм, мировая драма, традиция, Библия.

Summary

Stavroyani S. S. The narrative theology in the modern Protestant thought. – Article.

It studied that Protestant theology was able to adapt to their needs narrative methodology, found in it a way to overcome the traditional confrontation between liberalism and fundamentalism, to rediscover significance of the canon and tradition, the text and its various genres. Protestant Theology successfully explains the emergence of alternative narratives, updating the main narrative. Alternative narratives may become essential if the community accepts it and will make part of the canon. The modern Protestant theology maintains that a characteristic feature of a person is able to live under the influence of community narratives and create new narratives. Through the prism of narrative perception person interprets reality. The narrative has a dramatic character and allows the person to enter into narrative world through conscious or unconscious acceptance of certain roles in the world drama. The Christian narrative is a five-act drama. The main metaphor of updates is a liberation. In the tradition the stories of Jesus and the Church is narrated with conscious parallelism to the exodus story of God's people from Egypt.

Key words: narrative theology, modern Protestantism, world drama, tradition, the Bible.

УДК 130.81.32

Т. И. Уварова

старший преподаватель кафедры культурологии философского факультета
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПТА «ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА»

Познание особенностей культуры невозможно без углубленного изучения важной её составной – культуры политической. Целью публикации является рассмотрение политической культуры в контексте культурологического знания, а также систематизация походов и исследовательских традиций изучения политической культуры как культурологического концепта, выделение его сущностных и структурных компонентов и их влияния на формирование политической культуры.

Несмотря на то что феномен политической культуры подвергался теоретическому изучению, с точки зрения общей теории культуры он еще не достаточно изучен. Процесс его недостаточного научного осмысления можно определить сущностной и функциональной многоаспектностью концепта, широкая интерпретация которого проявляется в гуманитарном знании.

Интерес к данной проблеме был еще в центре внимания мыслителей античных времён. Рассуждения на тему, в чем причина стабильности, изменений, разрушения политического строя, встречаются в трудах Платона, Аристотеля, Тацита и др. Хотя в этот период категория политической культуры еще не выделена в качестве предмета самостоятельного изучения. Лишь отдельные её элементы (такие, например, как политическое сознание, политическое поведение, политические мифы, стереотипы и т. д.) привлекали внимание исследователей. Среди более поздних авторов, заложивших определённые традиции политического анализа, необходимо выделить Н. Макиавелли, Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо. Появляется научная категория «политическая культура» (её впервые употребил немецкий философ Иоганн Готфрид Гердер в своей работе «Идеи к философии истории человечества»).

Многие научные изыскания были связаны с осмыслением культуры и места в ней культуры политической. Границы функционирования политической культуры попытался определить Г. Алмонд, который в статье «Сравнительные политические системы» высказывался, что «политическая культура – это не то же самое, что и общая культура или культура вообще, хотя она и связана с последней ... она является дифференцированной частью культуры и обладает определенной автономией» [1, с. 216]. Идеи его последователей – С. Вербы, Л. Пая, Дж. Пауэлла и др. – легли в основу концепции, в которой политическая культура рассматривается как совокупность наиболее устойчивых форм, «духовных кодов» политического поведения индивида, свидетельствующих о степени свободного усвоения им общепризнанных норм и традиций государственной жизни, сочетании в его повседневной активности творческих и стандартных для конкретного общества приемов реализации прав и свобод. В данном смысле политическая культура представляет собой форму усвоенного человеком опыта прошлого, того позитивного наследия, которое оставлено ему предшествующими поколениями. И поскольку в мышлении и поведении человека всегда сохраняется определенный разрыв между усвоенными и неусвоенными им нормами и традициями политической игры, сложившимися в обществе традициями и обычаями гражданской активности, то у него сохраняется и мощный источник переоценки и уточнения своих ориентиров и принципов, следовательно, и развития своей политической культуры.

Вопрос о месте политической культуры в общей системе культуры возник в связи с принятым в одно время делением культуры на материальную и духовную. Понятно, что политическая культура не может входить в состав материальной культуры общества. Но проблема, включать ли её в состав духовной культуры или она является самостоятельным ви-

дом культуры, продолжает быть дискуссионной. Так, например, М. Иовчук и Л. Коган высказали мнение, что политическая культура есть особый вид культуры, не сводимый ни к материальной, ни к духовной культуре. Они полагали, что социальная деятельность человека может быть материально-преобразующей, политически-преобразующей и духовно-преобразующей. В соответствии с тремя основными видами деятельности, выделялись три основные и взаимосвязанные части культуры: материальная, политическая и духовная [6]. Безусловно, все принципиальные идеи о культуре как результате человеческой деятельности могут быть использованы при конструировании понятия политической культуры.

Следует отметить, что интерес к феномену «политическая культура» коренится не только в теоретических изысканиях. Наиболее существенные исследования, касающиеся данного концепта, связаны с поиском путей предотвращения социальных кризисов и достижения стабильности и бесконфликтного развития. В первую очередь, психологические и социологические исследования Ч. Мериама, который провел серию сравнительных исследований политической культуры и социализации в разных странах.

Следующая волна интереса к политической культуре была вызвана ростом демократических настроений в странах третьего мира в 50–60-е годы XX ст. Появление новых развивающихся стран Азии и Африки стало следующим фактором, повлиявшим на развитие концепции политической культуры, которая призвана была объяснить, почему в этих странах не приживаются модели западных демократий и не возникают стабильные политические системы.

С середины 1980-х гг. пристальное внимание ученых уделяется процессам демократизации в странах Восточной Европы. Неудачи реформ позволили предположить, что одинаковые политические институты дают разные результаты в условиях разных культур с их уникальными наборами ценностей и установок.

Необходимо отметить, что интерес к процессам социальных изменений в развитых странах Запада также побуждали обратиться к проблеме политической культуры, потому что и там происходили важные процессы, которые не укладывались в рамки институционального объяснения, и появились новые формы политики, требует повторного определения природы демократии и гражданской культуры в индустриально развитых странах.

За историю исследования концепта сложились многочисленные концепции и исследовательские традиции, которые до бесконечности расширяют рамки исследования. Культурно-аналитический подход к политической жизни, заложенный ещё М. Вебером, который основывается на том, что общество не жесткая структура, а соотношение индивидов, действия которых социально обусловлены. Интерпретацию политической культуры через социокультурные понятия мы встречаем в упомянутых выше Г. Алмонда и С. Вербы, а также у Д. Дивайна, С. Липсета, Р. Карра, М. Бернстайна, Л. Пая, Р. Лэйна, Р. Инглехарта и др. Политическая культура как культура поведения в политике рассматривалась Р. Карром, М. Бернстайном, Р. Такером и др. (объективистский подход). Политическая культура через политические смыслы и ориентации рассматривалась М. Фуко, Ю. Хабермасом и др. (субъективистский подход). В исследованиях многих учёных представлено ценностное видение политической культуры (Г. Алмонд, С. Верба, С. Липсет, С. Вайт, Р. Лэйн, А. Вилдавски, Р. Инглехарт и др.), а также символическая и коммуникативная интерпретации понятия (Х. Арендт, Р. Барт, Э. Кассирер, Т. Парсонс и др.), позволяющие рассматривать политическую культуру как социокультурный феномен.

Наибольшее влияние на становление концепции политической культуры оказало развитие методологии и технологий исследований. Как это часто случалось в истории науки, новое знание возникло благодаря новым техническим и практическим возможностям, нежели солидным теориям и гипотезам (развитию выборочных методов, позволивших получать репрезентативные социологические данные; усовершенствованию техники опроса и интервью, распространению и развитию методов статистического анализа применительно к данным социальных наук и др.).

Также осмысление данной проблемы не полным будет без упоминания русских философов и мыслителей – Л. Франка, Н. Бердяева, П. Сорокина и многих других, которые интересовались особенностями национальной культуры и национального характера. Хотя подобные работы носили в основном исторический, философский, а иногда и умозрительный характер, они, тем не менее, представляют большую научную ценность, ибо основаны на всестороннем знании и глубоком анализе исторических фактов, определённых общественно-политических и культурных процессов.

В украинской политической мысли понятие «политическая культура» едва ли не впервые применил В. Липинский, который определил политическую культуру как «хотение и умение» национальных элит использовать в своей деятельности «данные политической науки». Уровень политической культуры, по В. Липинскому, является «показателем интеллигентности определённой нации, её способности «спокойно и правдиво» анализировать общественные явления и предвидеть последствия событий» [8, с. 244].

Среди современных значительных работ в исследованиях концепта «политическая культура» специального упоминания заслуживает фундаментальная работа В. Бебика, М. Головатого и В. Ребало [3], в который помещается систематизация концептуальных подходов к изучению политической культуры. Структурно она рассматривается как разновидность более широкого явления – гражданской культуры, в свою очередь, формируется на базе ценностных отношений человека к проявлениям власти в ходе осуществления им своих прав и свобод в различных областях общественной жизнедеятельности.

Также современная отечественная наука, изучающая проблемы политической культуры, обогатилась за последнее десятилетие целым рядом значительных работ, исследующих вопросы теории данного концепта и его национальных моделей (А. Кокорская) [7]; свойства и черты традиционализма в украинской политической культуре (П. Бублик) [4]; специфики проявления в условиях украинской повседневности (Е. Головаха) [5]; роли политической культуры в становлении демократии в современной Украине (Л. Лясота) [9]. Эти и другие современные исследования политической культуры заключены в поиске и анализе «смыслов» политической жизни, политическая культура предстаёт как смысловой аспект политики.

Все эти взгляды на политическую культуру помогают осмыслить такое столь сложное явление, как политическая культура того или иного общества. Указание на неразрывную связь политической культуры именно с политической жизнью общества, с функционированием политической власти имеет принципиальное значение, поскольку позволяет довольно точно обозначить границы явления. Напротив, недооценка или забвение указанной специфики ведёт к неоправданному расширению, а тем самым к размыванию содержания собственно политической культуры, к смешению её с другими социально-культурными явлениями и достижениями. Кроме того, на наш взгляд, невозможно в полной мере осмыслить данный концепт без важных структурных компонентов политической культуры, без которых понимание ее специфики будет неполным.

В первую очередь, это политические ценности как один из базовых структурных компонентов политической культуры. Они являются основой и фундаментом культуры, выполняют роль её важнейшего регулятора как на уровне культуры в целом, так и на уровне личности в частности.

Ценности – термин, используемый в науке для указания на человеческое, социальное и культурное значение определённых объектов и явлений, отсылающий к миру должного, целевого, смысловому основанию. Ценности политические – представления о наиболее важном и значимом в политике, это усвоенные, приспособленные индивидом (под влиянием личного интереса, ситуации и т. д.) социально-групповые представления. Данные представления усваиваются личностью в процессе политической и иной социализации и служат своего рода «фильтром», с помощью которого формируются конкретные политические установки или ориентации и, в конечном итоге, определяется специфика политической культуры. По сравнению с другими компонентами, ценности, как правило, рассматриваются как более фундаментальные ментальные образования, как «абстрактные идеалы, не связанные с конкретным объектом или ситуацией, как своего рода представления человека об идеальных моделях поведения и идеальных конечных целях» [11, с. 154].

Как правило, ценности политические связаны с общекультурными ценностями. В данном аспекте интересно исследование соотношений общекультурных и политических ценностей как элемента культуры. Они лежат в основе политической культуры любого общества, в основе деятельности любого субъекта политической культуры. Ценности политические отражают устойчивую значимость для человека тех или иных явлений, ориентируют его в мире политики. Ни одно общество не может существовать без каких-либо фундаментальных ценностей, присущих именно данному обществу. Эти ценности формируются в течение длительного исторического периода и отражают единство исторической судьбы народа государства. В каждой культуре – своя ценностная порода, у каждого субъекта культуры – свои ценностные ориентации.

В политической культуре разных обществ формируются ценности, присущие только политической культуре данных обществ. Они выражают общие стремления народа. Сформировавшись под влиянием различных факторов, в том числе и под влиянием национальной культуры общества, эти различия вживаются в сознание людей, определяют общий порядок их мыслей в отношении политической власти, политического устройства, будущего страны и т. д.

Политическая культура как часть человеческой культуры может меняться под влиянием изменения системы ценностей общества. Но базовые ценности (ценностные основы) меняются довольно медленно, в то время как периферийные ценности могут претерпевать изменения, трансформироваться в периоды кризисов общества, изменения политических режимов. Поэтому ценностные основы политической культуры определяют содержание политических явлений и процессов. Они являются системообразующим элементом политической культуры, характеризуют политическую культуру как таковую.

Еще одним из важных структурных компонентов политической культуры является ментальность. Ментальность как базовая категория культуры, безусловно, оказывает влияние на культуру политическую. Обращение к ментальности и рассмотрение её влияния на политическую культуру в политической практике до сих пор связано с немалыми проблемами из-за трудностей четкого ее определения самого понятия «ментальность». Подобного рода неопределенность свойственна явлениям, лежащим на границах между научными дисциплинами, а также тем обстоятельством, «что большинство её дефиниций до сих пор исходит из психологических диспозиций и ментальности: установок, ориентаций, убеждений, ценностей. Вместе с тем данный концепт требует к себе пристального внимания» [12, с. 135].

Подобное отношение к толкованию понятия политической культуры и диапазону его применения в исследовательской практике выражают и другие исследователи. Под политическим менталитетом понимают синкретическую форму осознания социально-политической системы, которая формируется в результате осмысления политического опыта индивидуальным и коллективным политическим со-

знанием и выражает актуальные для данной политической общности ценности.

Политический менталитет погружен в традиции, естествен для понимания, постоянно реализуется в политической практике. Ментальное сознание складывается начиная с рождения человека и формируется всю жизнь. Воспитание, образование, политическая и общественная социализация, политические культура и участие, электоральное поведение, политическая элитаризация – все эти моменты воздействуют на формирование политического менталитета.

Наиболее существенным, на наш взгляд, является понимание политического менталитета, предложенное И. Мостовой и А. Скорик, которые дифференцируют его по «слоям». По мнению авторов, первый «слой» менталитета составляет партикулярная культура, которая формируется на уровне массового бессознательного. Это – «нерефлексируемый обыденный мир социальных взаимодействий с его устоявшимися традициями, особым языком, который практически интуитивно понимается «своими», с особой (только для внутреннего пользования) социальной символикой».

Второй «слой» политического менталитета предопределяет специфику и адаптивные возможности культуры локальной общности и предполагает генетическую связь духовной культуры, единую направленность социокультурной традиции различных общественных групп и слоев на рефлексивном уровне.

Третий «слой» структуры политического менталитета, по мнению исследователей, – это общественная (национальная) культура, для которой характерны генерализующие символические представления.

Четвертый – метасоциальный – «слой» структуры политического менталитета характеризует этнокультурную ориентацию вовне, одновременно обращенную внутрь себя. Это всеобъемлющая национальная идея и связанные с её флуктуациями состояния сознания. «Каждый из рассматриваемых «слоев», выступая доминирующим в структуре менталитета той или иной социальной общности, предопределяет культурный архетип, социогенную матрицу соответствующих общественных групп и слоев» [10, с. 169].

Можно сделать вывод, что политический менталитет является сложной многоуровневой категорией культуры, он вырастает из многих компонентов: этноса, языка, фольклора, обычаев, традиций, литературы, науки, морали, философии, культуры, религии, искусства – но не может быть сведён ни к одному из них, то есть всегда имеет интегративный и целостный характер. Основные черты ментальности любого народа формируются на основании культурных архетипов под влиянием географических, социально-исторических, религиозных, идеологических и других факторов. Учет особенностей влияния ментальности на культуру политическую важен для цивилизованного развития государства и нации.

Мифы и стереотипы, на наш взгляд, так же являются важными для формирования политической культуры. Обычно исследование мифа, посвященное его архаичным формам, но реальное господство мифов в политической жизни общества вызвало необходимость расширения знаний о мифе. Миф всегда современный, иначе он бы просто был отторгнут обществом. Период увеличения количества и интенсивности обострения политических конфликтов неизбежно сопровождается большой социальной инверсией, резкой сменой мировоззренческих, идеологических, политических и любых других явлений в обществе, напротив, характеризуется большей мифологизацией жизни. Чем дальше общество продвигается в своём развитии, тем изящнее и привлекательнее становятся мифы. Чем переломней является эпоха, чем динамичнее и качественнее изменения, тем больше потребность в мифотворчестве.

Миф сам по себе не претендует на то, чтобы быть истинной, он несёт другу нагрузку – создает новую реальность, конструирует и воспроизводит её. Однако политические мифы имеют свои особенности и их нельзя рассматривать

как неотъемлемую часть человеческой природы. В отличие от архаических мифов, которые появляются спонтанно как продукт коллективного бессознательного, современные политические мифы создаются искусственно, сознательно и целенаправленно. Для них характерна непосредственная связь с политической реальностью, они призваны оправдывать тот или иной ход событий.

Сущность мифа не определяется его материальным носителем. «Поскольку миф – это слово, то мифом может стать всё, что покрывается дискурсом. Определяющим для мифа является не предмет его сообщения, а способ, которым оно передается; в мифе есть формальные границы, но нет субстанциональных», – пишет Р. Барт [3, с. 265]. То есть, форма мифа иногда важнее, чем его содержание. При этом только в определенных исторических условиях слово становится мифом.

Обращение к мифам в политике в те или иные периоды исторического развития свойственно почти всем государствам. Мифология, в том числе и политическая, возникает тогда, когда общество сталкивается с новыми, непонятными и неподконтрольными ему явлениями, которые несут в себе явную или тайную угрозу его существованию. Именно поэтому расцвет мифотворчества наблюдается в периоды социальных катастроф, глубинных кризисов общества, войн, революций и т. п. Также мифы, являясь составной частью политической культуры, определяют своеобразие реакции общества на проведение тех или иных реформ, отношение к современным политическим событиям, историческому прошлому и т. п. Поэтому мифы могут выступать как разрушающая, так и консолидирующая сила.

В современности мифы потеряли свой всеобъемлющий онтологический статус. Возможности массовых коммуникаций изменили схемы их распространения, усилилась их манипулятивная функция.

В политической культуре любого общества важную роль играют стереотипы. Политический стереотип – это упрощённое, схематическое, ценностно-ориентированное представление о реалиях, в том числе и политических. Эти представления, как правило, эмоционально окрашенные и воспринимаются без доказательств, в качестве аксиомы. Отличительными чертами политических стереотипов являются персонификация событий, сильная эмоциональная окраска, иррациональность (факты, противоречащие стереотипу, отвергаются), устойчивость. Стереотипы формируют чувство политической идентичности, выполняют идентификационно-интегрирующие, ориентационные и компенсационно-регулирующие функции. Суммарно они отражают состояние общественного сознания, являются выражением коллективных убеждений, частью механизма традиций, несут не столько информацию об объектах, сколько отношение к ним, являются формой идеологического контроля над обществом, корректировкой его жизни.

Политические стереотипы существуют во всех обществах, оправдывают себя как удобная форма коммуникации. К ним предрасположено большинство людей, т. к. обычно человек стремится к формированию непротиворечивой, ясной и связанной картины социального или политического мира. При фрагментарности, обыденности сознания человек предпочитает легкое и быстрое, стереотипизированное восприятие объекта. Данному заказу отвечают политические стереотипы с их способностью упрощенно, обобщенно и недифференцированно характеризовать объект. Они экономят интеллектуальные усилия среднего человека при восприятии им сложных социальных объектов, защищают его позиции, ценности.

Политические стереотипы могут выражать самые различные феномены, начиная от глубинных идеологических аксиом и заканчивая внешними моментами, например, модой на имидж политиков. Стереотипы могут иметь как положительный, так и отрицательный смысл. Они внедряются в сознание как сознательно, так и бессознательно.

Политические стереотипы устойчивы, консервативны и естественны в периоды стабильности. В эпохи перемен,

социальных напряженностей, конфликтов они с трудом поддаются управлению. Чем дольше период стабильности, тем устойчивее стереотипы. В период переоценки ценностей старые политические стереотипы разрушаются.

И на конец, не менее важным, на наш взгляд, структурным компонентом политической культуры, который влияет на нее и определяет ее характер, являются символы. Символ – форма выражения и передачи духовного содержания культуры через определённые материальные предметы или специально создаваемые образы и действия, выступающие как знаки данного содержания. Символ зачастую рассматривается синонимично к понятию знака. Поэтому логично, что совокупность символов одного порядка рассматривают как знаковую систему либо систему символов. Именно знаковость политической символики можно назвать её спецификой. Политические символы нельзя отнести систематически только к естественным знакам. В политическую знаковую систему могут быть включены реальные объекты природы и, кроме этого, иконические (портреты людей, конвенциональные (ордена, медали), церемониальные знаки (митинги, собрания)). Символическая часть культуры выражена государственной символикой (герб, гимн, флаг), национальными праздниками и государственными почестями (инаугурация президента, клятва на Библии, Конституции, перед флагом и т. п.), архитектурными комплексами и т. п. Символами могут стать и исторические личности (Б. Хмельницкий, Дж. Вашингтон, М. Ганди и др.). Политическая символика вбирает в себя языковые знаковые системы и так называемые коды (символы). Таким образом, главной особенностью политической символики является свойство синтеза разных знаков из иерархии знаковых систем и использование их в политических целях. Его природа инициирована обществом и заложена в культуре. Культура становится пропитанной символическими смыслами.

Символы в политике выступают средством пропаганды и утверждения, зримым выражением приверженности их носителя к определённой позиции в политике. Д. Стоун в работе «Парадокс политики» отмечает, что важнейшей чертой всех символов в политике является их двусмысленность. Двусмысленность позволяет индивидам согласовывать собственные амбивалентные и противоречивые интересы и быть способными оказывать долгосрочную поддержку политическим лидерам в политике. «Символы создают объединения там, где чисто материальные интересы могут разграничить людей», – подчеркивает Д. Стоун [11, с. 132].

Политическая символика, во-первых, позволяет людям не только получать информацию о состоянии политического объекта, но и формировать собственное мнение о нем; во-вторых, смыслы, порождаемые политическими символами, зависят от личных установок и ценностей индивида; в-третьих, предпочтение одним политическим символам вместо других зависит от уровня политической культуры, контекста информации, в котором подается символ, интенсивности его подачи.

Символы формируют политику, то есть являются факторами политических отношений, поскольку сочетают осуществление власти с культурным контекстом, в котором живёт общество. А это влияет на эффективность осуществления политической власти и возможность с её помощью инициировать социальные изменения, адекватно реагировать на общественные вызовы.

В рамках одной публикации сложно осуществить комплексный культурологический анализ концепта «политическая культура». Намеченные ориентиры и обозначенные предметные аспекты могли бы стать объектом дальнейших исследований и существенно расширить научное понимание о сущности, содержании, специфике феномена «политическая культура». Практическую значимость также могут иметь механизмы формирования политической культуры, так как она не является априорно заданным, неизмен-

ным явлением. Когда происходят серьезные общественные трансформации, параллельно происходят изменения в тех характеристиках политической культуры, которые долгое время могли находиться в устойчивом состоянии, изменяются ценностные ориентации, ментальные установки, мифы, стереотипы политической жизни, которые, в свою очередь, являются результатом изменения политических, социально-экономических и культурных процессов. Понимание механизмов изменения политической ориентации и особенностей формирования политической культуры особенно важно в период трансформаций для успешно прогнозирования и предотвращения кризисных ситуаций в культуре любого общества.

Литература

1. Алмонд Г. Сравнительная политология сегодня: Мировой обзор / Г. Алмонд, Дж. Пауэлл. – М. : Аспект Пресс, 2002. – 537 с.
2. Баронин А.С. Этнопсихология / Б.С. Баронин. – К. : МАУП, 2000. – 116 с.
3. Барт Р. Миф сегодня / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М. : Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 72–130.
4. Бублик П. Идентичність як фактор культури / П. Бублик // Людина і політика. – 2004. – С. 65–68.
5. Головаха Є. Політична залученість населення: поінформованість, активність, компетентність / Є. Головаха // Політологічні читання. – 1992. – № 2. – С. 18–27.
6. Иовчук М.Т. Советская социалистическая культура: исторический опыт и современные проблемы / М.Т. Иовчук, Л.Н. Коган. – М. : Политиздат, 1979. – 208 с.
7. Кокорська О.І. Політична культура: теоретико-методологічні проблеми / О.І. Кокорська // Політична культура: теорія, проблеми, перспективи. – 2004. – № 22. – С. 222–231.
8. Липинський В. Листи до братів хліборобів: Про ідею та організацію українського монархізму / В. Липинський. – 2-е видання. – Нью-Йорк : Булава, 1954. – 470 с.
9. Лясота Л. Причини відтворення авторитарних цінностей в Україні / Л. Лясота // Нова політика. – 2001. – № 1. – С. 55–59.
10. Мисюров Д.А. Политическая символика: между идеологией и рекламой / Д.А. Мисюров // Полис. – 1999. – № 1. – С. 168–175.
11. Стоун Д. Парадокс політики. Мистецтво ухвалення політичних рішень / Д. Стоун. – К. : Видавничий дім «Альтернативи», 2000. – 304 с.
12. Формизано Р. Понятие политической культуры / Р. Формизано // Pro et Contra. – М. : Лето, 2002. – Т. 7. – № 3 : Политическая культура. – 453 с.
13. Stone W.F. The Psychology of Politics / W.F. Stone, P.E. Schaffner. – 2nd ed. – N.Y. ; Berlin : Springer-Verlag, 1988. – P. 63.

Аннотация

Уварова Т. И. Культурологический анализ концепта «политическая культура». – Статья.

Статья посвящена рассмотрению политической культуры в контексте культурологического знания. Систематизируются подходы и исследовательские традиции изучения политической культуры как культурологического концепта. Также выделены сущностные и структурные компоненты, которые влияют на формирование политической культуры. Выявлена взаимосвязь общекультурных и политических ценностей; определена роль ментальности, мифов и стереотипов в формировании политической культуры; проанализировано влияние символов на политическую культуру. Обозначено, что трансформации ментальных установок, мифов, стереотипов и символов, которые функционируют в том или ином обществе, могут вызывать изменения политической культуры как индивида, так и общества в целом. Учет данных факторов важен для научного прогнозирования и может стать базой для политико-культурных изменений в нашем обществе.

Ключевые слова: культура, политическая культура, ментальность, мифы, стереотипы, ценности, символы.

Анотація

Уварова Т. І. Культурологічний аналіз концепту «політична культура». – Стаття.

Стаття присвячена розгляду політичної культури в контексті культурологічного знання. Систематизуються підходи й дослідницькі традиції вивчення політичної культури як культурологічного концепту. Також виділено сутнісні і структурні компоненти, що впливають на формування політичної культури. Виявлено взаємозв'язок загальнокультурних і політичних цінностей; визначена роль ментальності, міфів і стереотипів у формуванні політичної культури; проаналізовано вплив символів на політичну культуру. Зазначено, що трансформації ментальних настанов, міфів, стереотипів і символів, які функціонують у тому чи іншому суспільстві, можуть викликати зміни політичної культури як індивіда, так і суспільства загалом. Урахування цих факторів є важливим для наукового прогнозування й може стати базою для політико-культурних змін у нашому суспільстві.

Ключові слова: культура, політична культура, ментальність, міфи, стереотипи, цінності, символи.

Summary

Uvarova T. I. Culturological analysis of the concept “political culture”. – Article.

This article is devoted to consideration of political culture in the context of culturological knowledge. Here was made an attempt to systematize approaches and researching traditions of studying of political culture as culturological concept. The article also highlighted the essential and structural components that affect the formation of the political culture. The interrelation of common cultural and political values. The role of the mentality, myths and stereotypes in the formation of the political culture, and to analyze the impact of the symbols on the political culture. Indicating that the transformation of mental attitudes, myths, stereotypes and symbols that function in a given society, can cause changes in the political culture of both the individual and society as a whole. Consideration of these factors is important for the scientific forecasting and can become the basis for political and cultural changes in our society.

Key words: culture, political culture, mentality, myths, stereotypes, values, political symbols.

УДК 141.7:168.522

G. G. Fesenko

PhD, docent,

Associate Professor of Department of History and Cultural studies
O. M. Beketov National University of Urban Economy in Kharkiv

THE CULTURE OF STATE-BUILDING IN SLOVENIA AND UKRAINE: THE COMPARATIVE ANALISE

Nowadays growing difference in nation-building achievements among the post-communist countries, despite similar socio-economic and political conditions of state building in 1991, is noted. It has led to discussions regarding the factors, which have influenced it. It has been found that the human factor has the determining role in providing the success. In particular, Slovenia and Ukraine have a huge gap in the human development. According to the Human Development Index (HDI) Slovenia occupies the 25th position in the ranking while Ukraine's position is only the 81th [15].

Whereas the progress of countries depends on their ability to valorize the human potential, it is necessary to study the factors determining differences and all the impact exerted by culture. The research of the process of sustainable development must be a socio-culturally sensitive one since the human factor has the determining role in achieving success, and all these points are tightly connected with the cultural matrix of a country [18, p. 329]. Culture as the silent code of human development [19, p. 13] refers to the universal human ability to classify, codify, and transfer knowledge and experience symbolically and intergenerationally. It can be defined as a process of "mentality environment" or mental framework resulting from the values, beliefs, symbols and social ideals shared by the members of a community or a social group [18, p. 331].

Under these conditions, the necessity of philosophical understanding of the role of culture in nation-building is also proved by the existence of plurality of cultural types in national cultural and political space [14]. It is important to identify those cultural forms that may contribute to the acceleration of political, economic and social growth.

The analysis of recent researches and publications has shown that the idea of cultural aspects' determining role for a country's progress is not a recent one. The sociologist Max Webber supported the idea of "protestant ethics", which made possible the spectacular economic growth registered by the countries of Western Europe in the 16th century [1]. Francis Fukuyama in his book "Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity" assured that in the contemporary era a social capital may be as important as a physical capital, only those societies with a high degree of social trust will be able to make progress [6]. Some authors have formulated opinions according to which socio-cultural and behavioral factors have a decisive importance in the processes of national development [3; 9; 11]. They note that culture may be regarded as a factor that generates state development under such aspect as a component of the environment where political agents carry out their activity.

In general, the interest to the study of the influence of some cultural factors belonging to the national-building system has been present in the works of many foreign researchers, the phenomenon of political culture being in the spotlight. In particular, American researchers Edward Weisband and Courtney I.P. Thomas noticed that political culture refers to the ideas, beliefs, values, traditions, and practices that provide the foundation of a political system. And even a state has its own unique political culture, because it is the product of history, contingency, environment, and other variables that interact to frame social, political and economic attachments [19, p. 13]. Marc Ross is a supporter of the idea that cultural frames the rules that can guide political action even in the absence of strong institutions to enforce them [17]. An American political analyst, the most famous expert in the field of theoretical and comparative politics, Gabriel Almond, has illustrated the relationship between the political orientations of citizens and functioning of the political system [7].

Understanding political culture is possible in comparative research, with important insights into specific context at particular periods of time. At that time, the analysis of recent researches and publications has showed that in Ukrainian humanistic science the applied comparative focus is not sufficiently outlined. In Ukraine, it covers the areas mostly of Ukrainian-Polish, Ukrainian-Russian and Ukrainian-Belarusian "battles for history" and discussions on "common memory cards". The comparison of Slovenian and Ukrainian cultural and historical research is fragmentary, for example, researches by Lyudmila Kancedal [4] and Anton Glushko [2].

This article is aimed at philosophical interpreting political cultural frameworks influencing the state development of Slovenia and Ukraine.

Achieving this objective presupposes fulfilling the following tasks:

- to highlight the issue of singling out the features of political culture formation within the past twenty five years in the two countries (Slovenia and Ukraine) from historiosophical point of view;
- to compare the mental transformations which took place in Slovenia and Ukraine within the time-space "sovereignty".

The study of the effect of national cultural context on state development supposes firstly to present important aspects that may significantly influence the state-building and national-building results obtained. Each nation state possesses its own sets of narratives that indicate the ways of self-understanding within each political culture. The political culture study refers to the consideration of cultures and cultural values, meanings and institutions focused on governance and its legitimacy [19, p. 19]. All nation states seek recognition of their legitimacy in two ways: first, internally relative to governing domestic society; second, internationally in terms of their rights to act as a sovereign agent among other sovereign entities in the international society of sovereign national states [12].

This article focuses on the decades during which these countries (Slovenia and Ukraine) have been moving from communism towards democracy. Slovenian and Ukrainian independent states were formed as a result of two socio-political processes: the break up of the socialist system in early 1990s and the disintegration of multi-ethnic states in Eastern Europe (USSR, Yugoslavia) [13].

Two Slavic communities claimed for the right of self-determination in the same year – 1990. It was the time of establishing their sovereignty. Ukrainians had the historical event – proclamation of sovereignty ("Declaration of State Sovereignty of Ukraine") that was adopted by the previously elected parliament of the Ukrainian SSR on July 16, 1990. This Declaration established the principles of self-determination of the Ukrainian nation, ruling of the people, state power, and citizenship of the Ukrainian SSR, territorial supremacy, economic independence, environmental safety, cultural development, external and internal security, and international relations. In the context of the events of 1990 adopting the Declaration meant the proclamation of sovereignty of Ukraine. The peculiarity of the declaration adopted during the Soviet Union period was striving for consolidation of the Ukrainian SSR which directly referred to further European process. The results of the Slovenian independence referendum (*Plebiscito samostojnosti Slovenije*), which took place on December 23, 1990, were officially proclaimed on December 26, 1990. More than 88% of the electorate voted for a sovereign and independent Slovenia. These important political events demonstrated the devotedness of the two peoples to the idea of national sovereignty.

Speaking about the importance of a political culture for the building of a nation state it is necessary to distinguish the particular values and meanings, which arise during the historical development of a political culture. Achievement of the internal sovereignty was the starting point for further political events in 1991. Then the sovereignty has been strengthened legally. On June 25, 1991 Slovenia, by the decision of the plebiscite, adopted the Declaration of Independence (Deklaracija o neodvisnosti Slovenije) and the basic constitutional charter of the independence and sovereignty of Slovenia (O samostojnosti in neodvisnosti Slovenije). "The Act of Declaration of Independence of Ukraine" was adopted by the Ukrainian parliament on August 24, 1991. The Act was adopted in the aftermath of the coup attempt on August 19, 1991 when conservative Communist leaders of the Soviet Union tried to restore central Communist party control over the USSR. The same day, the parliament called for a referendum on support of the Declaration of Independence. This act was supported by 90,32% of the nationwide Ukrainian referendum on December 1, 1991.

The adoption of the Declarations of independence meant that Slovenia and Ukraine have implemented their internal functions. It is important, that the two peoples became the states as subjects of international law. It should be stressed that Slovenes in 1991 for the first time in its history, got their own country [14]. These important events in the end of the XX century that determined the formatting of Slovenian and Ukrainian statehoods played their role in historical way to freedom.

To add to the number of common stages in the development of the two countries, linguistic similarities occurring in the researched sphere can be mentioned. In Slovenic political discourse such lexemes as *samostojnost* (independence) – *državnost* (statehood) – *suverenost* (sovereignty) are frequently found. The meanings of these words include many shades in the conceptual focus. In their semantic meaning they are similar to the Ukrainian ones: *самостійність* (independence) – *державність* (statehood) – *суверенність* (sovereignty).

These three key features expressed by unity/єдність were composed to establish a link between:

- the public and the government;
- citizens (civic culture based on level and type of political participation and the nature of people's attitudes toward politics).

Following the typology of political culture (Gabriel Almond [7]) we can single out the key features referring to the relations between the public and the government. In the case of Slovenia, we can say about "consensus", which represents the key link between government and public agreement and appeasement. From the viewpoint of social capital terms of Francis Fukuyama, we can say about the high level of trust in the Slovenian society. Social capital is defined by the system of relationships that the individuals belonging to a society establish between them and the tendency manifesting within this network to support each other for attaining of objectives and tasks. One of the important effects of social capital is improving the functioning of authorities and institutions, especially of those elected by voting [6].

In the case of Ukraine, we can say about the gap in the relations between the state and people. Such relations should be aimed at executing the program, which was the rendition of the principle of independence. They are able to change the social order, a vigorous social justice and to allow the forces of transformation to grow. In this context, Ukraine has been considerably less progressive, than Slovenia. Ukraine had political crises, including two Revolutions in 2004 and 2013–2014.

The Orange Revolution (Помаранчева революція) was a series of protests and political events that took place in the immediate aftermath of the run-off voting of the 2004 Ukrainian presidential election, which was claimed to be marred by massive corruption, voter intimidation and direct electoral fraud. Nationwide, the democratic revolution was highlighted by a series of acts of civil disobedience, sit-ins, and general strikes organized by the opposition movement. The protests succeed-

ed when the results of the original run-off were annulled, and Ukraine's Supreme Court ordered a revote for December 26, 2004. Under intense scrutiny of domestic and international observers, the second run-off was declared to be "fair and free". The Revolution of Dignity (Революція гідності), on November 2013 – February 2014, became gripped by unrest when President refused to sign an association agreement with the European Union. The political movement known as "Euromaidan" demanded closer ties with the European Union, and the ousting of President. This movement was ultimately successful, culminating in the February 2014 revolution, which removed President and his government.

These events confirmed on the one hand the existence low level of trust in government, and on the other the existence of the strong civil society. This testifies the presence of the public sovereignty in Ukrainian political culture as the belief that ultimate authority is vested in the people themselves, expressed in the idea of the general will. This means that Ukrainians shared the idea about the power that must be elected and supported by the people, and the main goal must be the people's welfare.

At the same time, the civic culture outlined different types of political culture from the perspective of internal sovereignty, when there is a state consistency by the government, which has been elected by the people and has popular legitimacy. Ukraine, unlike Slovenia, was not able to demonstrate the ability for leadership to prevent these violations.

Also it is necessary to note that the current level of political culture in Slovenia and Ukraine can be explained by the dependency of the political culture on the "system memory". It is about the presence of nostalgia for the Soviet past. In Slovenia, the memory about the Soviet past is much less than in Ukraine. In general, in the political systems of countries of Central Europe, twenty five years after regime change, elements of Soviet political system as heritage of forty years of Soviet dominance in the region are still present. These elements influence political parties, political culture and actual political development and political strategies of different political parties [10, p. 36]. Today a struggle is being waged to get rid of the baggage of "colonized discourse", and such a struggle requires considerable and systematic effort [5, p. 234].

According to many humanitarians in the twentieth century, we had people like "homo soveticus", which were born in the totalitarian state of the USSR. This type of human is noted for inherent slavish behavior, social and political apathy [16]. "Homo soveticus" is accustomed to the fact that he has stability in his present and future, is used to the caregiving role of the state and relatively static social structure. "Without private property, citizens lost their ambition and work ethics. Without civil society citizens have lost the ability to organize anything, whether it's economic activity, entertainment, education, politics and charity", has noticed Anna Applebaum [8]. It is noteworthy, that the presence of the communist heritage affects Slovenia, although not to such extent as Ukraine.

Now lifestyle of "homo soveticus" is partially ousted, however, a new kind of Ukrainians has formed. It can be called "homo Ukrainicus". Such people are carriers of democratic changes in the country; they actively participated in the dramatic events of Euromaidan 2013–2014, sacrificing their lives for the establishment of European values in Ukraine. These "new Ukrainians" are constructing a symbolic space, in which there is the national history. They feel strong emotional connection with the history of their people; their "scars" "hurt" (mass executions of intellectuals, the Holodomor of 1932–1933). Therefore, they are changing the semantics of their living space, are refusing from totalitarian symbols and referring to national values. They haven't lost interest to their own influence on the political system, as it must be in the classical studies described by Gabriel Almond [7] and define this volunteer activity and participation in political decision-making actually as the very essence of modern liberal democracy.

It is worth mentioning that the concept of "foreign power" plays central role in understanding of independence. Now-

adays we see the situation where no country, no matter how powerful, can remain outside the field of influence and magnetic field of other world powers. The comparative analysis of the impact of this factor on the state building discovered that the external threat for Slovenia (from Yugoslavia) was eliminated in 10 days. On October, 25 1991 the last Yugoslav People's Army (JNA) soldier was withdrawn from the territory of present-day Slovenia. The negative external factor for it ended with the disappearance of Yugoslavia. Since no country questions the Slovenes right to independent existence. And now Slovenia is under "the security umbrella" of NATO and EU.

As for Ukraine, the external factor is more negative and dramatic. After the Soviet collapse, Russia, proclaiming itself the legal successor of the USSR, formally recognized the sovereignty and independence of Ukraine, but didn't let from the orbit of its influence. The process of liberation from this dependence is a slow and difficult. Now we are witnessing Russian military intervention in Ukraine since 2014 to the present time. The defense of independence became a serious matter for Ukraine.

In this regard, it can assess the strength of influence of the "Russian factor" on the political culture of Ukraine for the past 25 years. Ukraine with dignity faces the political opponent, greatly prevailing in its resources and tools for political influence. This gives reason to believe the core of the political culture of Ukraine is viable for democratic values.

Summarizing the foregoing, the following conclusions are offered:

- Ukraine and Slovenia in the same historical period gained sovereignty and independence. However next step in development of political culture of the two countries had significant differences. The historical and political transformations of the Slovenian nation were happening in a specific logical political sequence defined in concepts (sovereignty, independence, statehood). Ukrainian state building demonstrates nonlinear dynamics with a significant lag in the development of democratic political culture;

- the political culture as time-space structure inside a complex system of nation-building had different conditions (both external and internal) for the creation of democratic forms in Slovenia and Ukraine.

This study was carried out as a part of the INFINITY project supported by Erasmus Mundus program of the EU. Cultural-philosophical description of Ukrainian nation building in comparison to similar transformations in other post-Soviet countries is seen as demanding thorough investigation. The perspectives of further studies will be connected with working out cultural matrixes of two nations, considering the fact, that their wellbeing is fully dependent on worldview framing of the political space.

References

1. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер; перекл. з нім. О. Погорілого. – К.: Основи, 1994. – 261 с.
2. Глушко А. Образ «перманентного зовнішнього ворога» як національний автостереотип українців і словенців / А. Глушко // *Культура історичної пам'яті: європейський та український досвід* / [Ю. Шаповал, Л. Нагорна, О. Бойко та ін.]; за загальною редакцією Ю. Шаповала. – К.: ІПЕНД, 2013. – С. 502–513.
3. Кальніш Ю.Г. Концептуальні засади формування політичної культури громадянського суспільства в Україні / Ю.Г. Кальніш // А.С.О. Агентство стратегічних досліджень. – 2012. – 04/01. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://sd.net.ua/2012/01/04/politichnfi-kultura-gromadyanskogo-suspilstva.html>.
4. Канцедал Л.Д. Українсько-словенські літературні взаємини кінця ХІХ – початку ХХ ст.: дис. ... канд. філол. наук: спец. 10.01.04; 10.01.02 / Л.Д. Канцедал; НАН України, Ін-т л-ри ім. Т.Г. Шевченка. – К., 1995. – 191 с.
5. Томпсон Е. Історія Центральної Європи як постколоніальна нарація / Е. Томпсон // *Україна модерна*. – 2010. – № 5 (16). – С. 227–334.

6. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 730 с.

7. Almond G. Comparative politics Today: A World View / Gabriel A. Almond, Russell J. Dalton, Jr. G. Bingham Powell, Kaare Strom. – Verlag: Pearson, 2005. – 348 pp.

8. Appelbaum A. The fate of individual liberty in the post-communist Europe / A. Appelbaum // *The American Spectator*. – 2008. – Vol. 41. – № 3. – [Electronic resource]. – Access mode: <http://spectator.org/articles/42038/fate-individual-liberty-post-communist-europe>.

9. Connolly C. Independence in Europe: secession, sovereignty, and the European Union / C. Connolly // *Duke Journal of comparative & international law*. – 2013. – Vol. 24:51. – P. 51–105.

10. Ehl M. Sovětské dědictví v politických systémech střední Evropy: postkomunistické strany, krize liberalismu a nová ruská geopolitika / M. Ehl // *ACTA Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*. – 2009. – № 3. – P. 36–49.

11. Fink-Hafner D. Policy analysis developments in Slovenia / D. Fink-Hafner // *ACTA Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*. – 2009. – № 3. – P. 50–69.

12. Firth S. Sovereignty and Independence in the Contemporary Pacific / S. Firth // *The Contemporary Pacific*. – 1989. – Vol. 1. – № 1/2. – P. 75–96.

13. Hafner-Fink M. Državljanstvo, (nacionalna) identiteta in odnos do tujcev / M. Hafner-Fink // *S Slovenkami in Slovenci na štiri oči*. [ur.: B. Malnar, I. Bernik]. – Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2004. – S. 55–80.

14. Granda S. Iz kulturnega v politični narod / S. Granda // *Oddržav na Slovenskem do slovenske države* [ur. I. Kordiš]. – Kočevje: Pokrajinski muzej, 2004. – S. 105–134.

15. Key to HDI countries and ranks, 2014; Human Development Report 2015 [Electronic resource]. – Access mode: <http://hdr.undp.org/sites/default/files/ranking.pdf>.

16. Prologue: Going beyond Homo Sovieticus in: Capitalism from Outside? Economic Cultures in Eastern Europe after 1989; [edited by V. Zentai, J. M. Kovacs]. – Budapest: Central European University Press, 2012. – 360 pp.

17. Ross M.H. Culture in comparative political analyses / M.H. Ross // *Comparative politics: nationality, culture, and structure* [edited by M. Lichbach, A. Zuckermann]. – New York: Cambridge University Press, 2009. – P. 134–161.

18. Talmaciu M. The influence of cultural variables on sustainable development: an analysis in the European context / M. Talmaciu // *Regional development and integration: New challenges for the EU; EURINT 2015: Eurint Conference Proceedings, May 22–23, 2015*. – Iași: Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza" Iași, 2015. – Vol. 2. – P. 328–341.

19. Weisband E. Political Culture and the Making of Modern Nation-States / Edward Weisband, Courtney I P Thomas. – Boulder, London: Paradigm Publishers, 2015. – 323 pp.

Summary

Fesenko G. G. The culture of state-building in Slovenia and Ukraine: the comparative analyses. – Article.

The article provides historiosophical review of nation building processes in two post-Soviet states in 1990–2015. It is also mentioned, that for deeper understanding of a nation's phenomenon it is important to take into account the specificity of mentality through correlation the ways of understanding independence/freedom in one's personal space and a nation's wellbeing. Comparative analysis of cultural-political phenomenon of nation-building in Slovenia and Ukraine has been carried out. It is mentioned, that a new form of social structure, namely nation state, has appeared in both countries due to such social factor as self-awareness of their own unique identity. Differences in historical transformations of the two states according to the level of social capital development have been described. Special attention is given to the way "memory policy" functions within contemporary space of the two post-Soviet countries. The level of political culture maturity is evaluated from the viewpoint of dominating in the society "mental disposition" to "homo soveticus" or "homo democraticus" way of life.

Key words: nation, culture, sovereignty, "homo soveticus", social capital.

Анотація

Фесенко Г. Г. Культура державотворення Словенії та України: компаративний аналіз. – Стаття.

У статті подано історіософський огляд державотворення двох пострадянських країн протягом 1990–2015 рр., а також зазначається, що для культурно-політичного розуміння феномена нації важливо звертатися до особливого бачення – через співвіднесення смислів незалежності/свободи у світі людини й бутті нації. Запропоновано компаративний аналіз культурно-політичних феноменів націєтворення Словенії та України. Зазначається, що в обох народів, завдяки такому культурному чинникові, як самоусвідомлення нацією власної унікальної ідентичності, склалася нова форма соціального буття – нація-держава. Описано відмінності в історичних трансформаціях двох країн крізь призму рівня розвитку їхнього соціального капіталу. Звертається увага на те, як саме функціонує «політика пам'яті» в сучасних політичних просторах двох пострадянських країн. Рівень зрілості політичної культури оцінюється з погляду домінуючих у суспільстві «ментальних тяжінь» – до буття “homo soveticus” чи “homo democraticus”.

Ключові слова: нація, культура, суверенність, радянська людина, соціальний капітал.

Аннотация

Фесенко Г. Г. Культура государственного строительства Словении и Украины: компаративный анализ. – Статья.

В статье приводится историософский обзор государственного строительства двух постсоветских государств на протяжении 1990–2015 гг., а также отмечается, что для культурно-политического понимания феномена нации важно обращаться к особому фокусу – через соотнесение смыслов независимости/свобода в мире человека и бытии нации. Представлен компаративный анализ культурно-политических феноменов национального строительства Словении и Украины. Отмечается, что у двух народов, благодаря такому культурному фактору, как самоосознание нацией своей уникальной идентичности, возникла новая форма социального бытия – нация-государство. Описаны различия в исторических трансформациях двух стран сквозь призму уровня развития их социального капитала. Обращается внимание на то, каким образом функционирует «политика памяти» в современных политических пространствах двух постсоветских стран. Уровень зрелости политической культуры оценивается с точки зрения доминирующих в обществе «ментальных притяжений» – к бытию “homo soveticus” или “homo democraticus”.

Ключевые слова: нация, культура, суверенность, советский человек, социальный капитал.

УДК 141.7:316.75

М. А. Халиман
аспірант кафедри філософії
Запорізького національного університету

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЕ ПРОТИВОСТОЯНИЕ МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ

Изучение вопроса мировоззренческих противостояний как социокультурного явления и результата социальных взаимодействий индивидов, имеет отношение к проблемному полю ряда современных гуманитарных наук, в частности к социальной философии. Исследование метафизики женского и мужского, маскулинного и феминного в качестве философской проблемы является ответом на вызовы социальных процессов, меняющих представления о традиционных социальных ролях мужчины и женщины и их предназначении в жизни современного общества. Актуальность предложенной темы усиливается тем, что современные люди как представители и часть культуры пребывают в сложном процессе – попытке переоценки и изменения гендерных ролей и стереотипов. В связи с этим своевременным является изучение проблемы мировоззренческого противостояния мужчины и женщины. Что касается состояния разработанности предложенной темы, то до недавнего времени проблема мировоззренческого противостояния полов была на периферии социально-философского поиска, хотя определенные наработки в данной сфере присутствуют в работах таких исследователей, как И. Грабовская [3], В. Зубов [4], С. Крылова [5], М. Петрушкевич [8], Н. Хамитов [10], Ю. Эвола [11] и др. Европейское цивилизованное общество сегодня не только проводит гендерные исследования, имеет развитую гендерную философию, а также преподает в вузах самые разнообразные курсы по гендерной проблеме, на уровне мировых организаций задействует, например, такой показатель, как индекс гендерного развития.

Целью статьи является философский анализ мировоззренческого противостояния полов в осмыслении гендерных ролей и реализации творческого потенциала мужчины и женщины. Сложность и дискуссионность вопроса о мировоззренческом противостоянии полов состоит, прежде всего, в том, что его проблема постоянно обращает нас к вопросам о мере соотношения биологического и социального в индивиде, противопоставлении природы и культуры в половой социализации индивида, определении сферы и масштабов воздействия социального и индивидуального на формирование женской и мужской личностей. Полемика усиливается и тем, что психологи, социологи, философы, биологи и генетики приходят к парадоксально разным выводам в данном вопросе, опираясь и отталкиваясь от основных категорий научной отрасли, которую они представляют.

Гендерной проблемой в современной науке занимается определенный, достаточно четко обозначенный круг людей – практически всегда женщины-ученые. Интересными являются данные относительно мужчин-ученых, которые занимаются гендерной проблемой на уровне диссертационных исследований. Так, по состоянию на 2009–2010 гг. они составляли 11% от общего количества диссертантов [8, с. 105]. Поэтому может сложиться впечатление, что проблемы мировоззренческого противостояния в гендерном аспекте – это женские проблемы и женская тематика [3, с. 40].

Философский дискурс не исключение, наоборот, именно философия как традиционно наиболее маскулинизированная сфера деятельности интеллектуалов в плане исследования гендерной проблемы является направлением, мало представленным мужчинами-философами. Однако они все же есть, например, доктор философских наук Н. Хамитов. Наиболее красноречиво характеризуют позицию автора по данному вопросу такие выражения из его философских текстов: «... несложно увидеть, что душа и душевность выражают метафизическую женственность, тогда как дух и духовность выражают метафизическую мужественность. С другой стороны, женственность и мужественность являются внешними проявлениями душевности и духовности...» [10, с. 128].

Отметим, что мировоззренческое противостояние полов обусловлено, помимо других факторов, прежде всего, уровнем развития гендерной культуры в обществе. В содержание понятия «гендер» входит, в первую очередь, идея социального моделирования или конструирования пола. Гендер – это совокупность социальных репрезентаций, а не только естественно определенная данность. Разделение индивидов по полу хотя и имеет биологическую обусловленность, одновременно владеет набором собственных социальных конструктов, которые определились в понятии гендера. А само понятие «гендер», войдя в научный оборот во второй половине прошлого века, акцентировало внимание на проблему неравного положения женщин и мужчин, которая частично провоцировалась сексуальным эссенциализмом. С философской точки зрения противоречия между полами отчасти содержатся в том, что, с одной стороны, отличия между мужчинами и женщинами (в аспекте анатомических характеристик человеческого организма) являются универсальными и биологически обусловленными, поэтому представляют собой определенную данность, которая нашла свое отображение в многочисленных теориях биодетерминизма и эссенциализма. С другой стороны, маскулинность и феминность как психологические характеристики личности обуславливаются в большей степени социально-культурными факторами, а значит, могут быть изменены.

В истории философской мысли существует множество интересных концепций пола. Так, Платон считает, что пол возник в результате разрыва андрогенной целостности. Через любовь мужчины и женщины, на взгляд Платона, преодолевается разорванность и отчужденность человеческого бытия. Платон ставил идею андрогинизма в центр философии пола. Он считал, что пол – это то, что должно быть преодолено, пол – это разрыв. Пока остается этот разрыв, нет индивидуальности, нет целостного человека [9, с. 105]. Многие философы сознательно постулируют позицию пренебрежения к женскому началу, считая, что мужские взгляды становятся женскими, мужские симпатии – женскими симпатиями.

Ответом патриархальным взглядам на пол становятся взгляды феминистические. Феминистические теории делают попытку «поднять женщин с колен» и дать ей равные права с мужчиной. Интересные мысли о поле и отличиях между мужчиной и женщиной можно увидеть в работе американского антрополога и психолога К. Гилликан «Другим голосом. Психологическая теория и развитие женщины» [2, с. 37]. Автор убеждена, что половая идентичность у ребенка формируется до трех лет, когда с ней больше общается мать.

Рядом с патриархальным и феминистическим подходами относительно проблемы пола существует андроген-аналитический подход, который предлагает последовательную и завершенную концепцию пола и любви, что выходит за рамки как патриархальных, так и феминистических убеждений. Сущность андроген-аналитического подхода – не только признание равноправности мужского и женского, но и постулирование необходимости их партнерского взаимодействия на психологическом, социальном и экзистенциальном уровнях.

С конца XX в. философы начали рассматривать человека с точки зрения гендерного подхода, который позволяет анализировать социокультурные аспекты женского и мужского пола, а также их мировоззренческое противостояние в следующих контекстах:

– каждая из культур создает собственные гендерные образы, которые разнятся друг от друга и имеют специфи-

ческие социокультурные особенности в рамках восточной, западной и евразийской культур;

– современное общество характеризуется стремительным ростом процесса социальной нивелировки. Эрих Фромм называет данный процесс стандартизацией человека. Мужчины и женщины все более становятся схожими, одинаковыми – это касается и поведения, и вкусов, пристрастий, и образа жизни в целом. Таким образом, мы наблюдаем прогрессирующий процесс социальной трансформации функций каждого из полов. Это значит, что мужчины и женщины, адаптируясь в социуме, не обращая внимания на диктуемые социальные нормы, самостоятельно делают выбор относительно своих обязанностей, функций, профессий и прочего. Указанные обстоятельства, очевидно, привели к возникновению и формированию гендерной культуры современного общества.

Каждая культура отличается собственными полоролевыми стереотипами, гендерными образами, ценностными установками, нравственными нормами и моделями поведения. Наиболее известный стереотип в гендерной культуре – это представление о том, что мужчины и женщины значительно разнятся друг от друга по интеллектуальным способностям, личностным характеристикам, способам адаптации и возможностям выполнения определенных социальных ролей в силу их природной обусловленности. На самом же деле маскулинность и феминность – это социокультурные конструкты. Отличия между мужчинами и женщинами являются результатом разного отношения к представителям мужского и женского пола со стороны общества. Каждый индивид через систему социальных репрезентаций, коммуникативную сферу поддается влиянию гендерных стереотипов, которые регламентируют поведение и способы самореализации. Следует выделить типы усвоения таких норм: уступчивость – изменение своего поведения с целью приведения его в соответствие с социальными требованиями, даже если они неприемлемы; интернализация – полное принятие предложенных норм; идентификация – стремление быть подобным другим.

Среди распознавательных бинарных оппозиций выделяются следующие противопоставления, которые характеризуют противоположность мужского и женского: логичность – интуитивность; абстрактность – конкретность; инструментальность – экспрессивность; власть – подчинение; порядок – хаос; независимость – зависимость; активность – статичность, пассивность; изменчивость – постоянство; неверность – верность, радикализм – консерватизм и пр.

Стереотипизация «мужского» и «женского» и укрепление их в культуре, навязывание определенного, произведенного предыдущими эпохами понимания данных категорий, часто противоречивого и просто глупого, приводит к укреплению отношений доминирования и подчинения; ограничения по половому признаку – аналогия расовому и всякому другому социальному угнетению, а значит, мешает формированию общественных условий, которые способствуют полноте самореализации человеческой личности.

Проблемы, связанные с определением места женщины и мужчины в обществе, сегодня затронули и традиционные вопросы о власти, демократии и справедливости. Так, в фаллоцентристском западном дискурсе «woman» всегда противопоставлено «man». С другой стороны, в феминистской теории концепт «woman» – это универсальная категория, которая благодаря своей универсальности исключает какую-либо разницу между женщинами (расовую, классовую и другую). В связи с этим интересен подход Г. Брандт, в рамках которого гендерная субъективность трактуется как история идентификаций, которые не всегда указывают на какую-либо внутреннюю связь, поскольку они кодируют случайные обстоятельства личной истории. Гендер как идентификация по определенному полу – это фантазия, утверждает Г. Брандт, гендер – это набор интернационализованных образов, а не набор качеств, гендер – это ско-

рее набор знаков, которые накладываются на психическое чувство идентичности [1, с. 40].

Высказывается мнение, что женщины больше, чем какие-либо другие слои населения, остаются под давлением укоренившихся в обществе социальных норм, если даже их к этому физически не склоняют [6, с. 28–29]. Однако социокультурная реальность меняет сложившиеся социальные нормы и критерии в отношении пола. То, что было приемлемым раньше, теперь является нормой, к примеру, женщина – охранник, мужчина – психолог. Человечество пребывает на пороге «гендерной революции» [7, с. 16].

Современная философская и культурная мысль отличается наличием нескольких противоположных мировоззренческих теорий на соотношение мужского и женского начал. Первая теория взаимоотношений основана на такой установке: «противоположность – подчиняемость – конфликтность»; вторая концепция – «противоположность – взаимодополняемость – сотрудничество». Человек имеет пол и идентифицирует себя как женщина или мужчина потому, что культура социума постоянно продуцирует многочисленные нормы, ценности и институты, создающие и поддерживающие разницу между женщинами и мужчинами. «Истинный» пол обозначает «не отклоняющийся от культурной нормы», где процесс его «выявления», по сути, порождает новое «гендерное тело подчинения» путем «отделения тела от субъективности» под лозунгом «согласия с природой» и «естественного хода вещей».

Отметим, что гендерная культура современной семьи соединяет традиционные патриархальные представления и современные эгалитарные принципы. Семейные роли становятся смешанными. Как муж, так и жена могут стоять во главе семьи, быть лидерами в отношениях. Как муж, так и жена могут самостоятельно выбирать для себя подходящую роль. Можно согласиться с утверждением М. Эвола о том, что западная «эмансипация» приводит к «обесцениванию» мужского начала. Современная женщина может достичь высшей точки своего совершенства путем самоотдачи и преданности – в этом есть истинная женская сила. Женщина, преданно отстаивающая феминистические идеи, рискует себя уничтожить. М. Эвола утверждает, что «... стремление быть «личностью» в современном понимании приводит женщину к полной утрате ее подлинной глубинной личности» [11]. Следует также согласиться с В. Зубовым в утверждении о том, что внутри современного общества сформировано базовое согласие по общим правилам общежития. Однако в то же время это общество – гетерогенное образование относительно условий и образа жизни, культурных ценностей и норм [4, с. 981].

До недавнего времени экзистенциальный и психологический потенциалы женщин были направлены только на семью. Сейчас они с необходимостью выходят за границы семьи в социальную и духовную сферы, порождая новые ценности и стратегии человечества. Однако экзистенциальный и психологический потенциалы должны объединиться, причем не механически, а творчески.

Итак, рассмотрев проблему мировоззренческого противостояния мужчины и женщины, отметим следующее. Мировоззренческое противостояние мужчины и женщины определяется в различных социокультурных системах доминирующим типом гендерной культуры. Оно касается предназначения полов в жизни общества и путей реализации сущностного потенциала мужчины и женщины, проблемы равенства, лидерства, способа индивидуализации и творческой самореализации. Существует несколько противоположных мировоззренческих теорий относительно соотношения мужского и женского начал. Первая теория взаимоотношений мужчины и женщины основана на установке «противоположность – подчиняемость – конфликтность», вторая концепция – «противоположность – взаимодополняемость – сотрудничество».

Что касается перспектив дальнейших исследований, то они могут быть направлены на изучение мировоззренческих ориентаций современной семьи.

Література

1. Брандт Г.А. Природа женщины как проблема (Концепция феминизма) / Г.А. Брандт // *Суспільні науки й сучасність*. – 1996. – № 6. – С. 34–45.
2. Гиллиган К. Иным голосом: психологическая теория и развитие женщин / К. Гиллиган // *Этическая мысль: Научн.-публицист. чтения*. 1991 / общ. ред. А.А. Гусейнова. – М.: Республика, 1992.
3. Грабовська І. Тендерна проблематика в сучасних філософських текстах українських дослідників / І. Грабовська // *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Гендерні дослідження»*. – К., 2015. – Вип. 1. – С. 38–46.
4. Зубов В.А. Мужчина и женщина в XXI столетии: кросскультурная пастищность / В.А. Зубов // *Молодой ученый*. – 2014. – № 2. – С. 978–981.
5. Крилова С. Стаття і любов: від гендерної рівності до гендерного партнерства / С. Крилова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_39/Krylova_1.htm.
6. Миллер Д. Политические учения: краткое введение / Д. Миллер. – М.: Астрель: АСТ, 2007. – 189 с.
7. Joyce P. Jacobsen. Gender inequality. A Key Global Challenge: Reducing Losses due to Gender Inequality / Joyce P. Jacobsen // *Assessment Paper Copenhagen Consensus on Human Challenges*. – 2011.
8. Петрушкевич М. Конститування тендерної тематики у дисертаційних дослідженнях (2009–2010 рр.) / М. Петрушкевич // *Матеріали П'ятої міжнародної науково-практичної конференції «Жінка в науці та освіті: минуле, сучасність, майбутнє»*. Київ, 3–5 листопада 2011. – К., 2011. – С. 105–107.
9. Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – М.: Мысль, 1970. – Т. 2. – 1970. – 611 с.
10. Хамітов Н. Духовний та душевний виміри людського буття / Н. Хамітов // *Філософсько-антропологічні читання-96*. – К.: Стило, 1997. – С. 122–129.
11. Эвола Ю. Мужчина и женщина / Ю. Эвола // *Эвола Ю. Восстание против современного мира* / Ю. Эвола [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.musa.narod.ru/evola1.htm>.

Аннотация

Халиман М. А. Мировоззренческое противостояние мужчины и женщины. – Стаття.

В статье выполняется социально-философский анализ мировоззренческого противостояния мужчины и женщины. Выясняется содержание концептов «гендер», «гендерная культура». Анализируются факторы формирования мировоззренческих ориентаций мужчины и женщины на роль и предназначение в жизни общества, пути реализации сущностного потенциала мужчины и женщины, проблемы равенства, лидерства, способы индивидуализации и творческой самореализации. Определяются основные линии мировоззренческого противостояния мужчины и женщины, а также концепции его преодоления.

Ключевые слова: мировоззрение, личность, гендер, противостояние, патриархальность, феминизм.

Анотація

Халіман М. А. Світоглядне протистояння чоловіка й жінки. – Стаття.

У статті подається соціально-філософський аналіз світоглядного протистояння чоловіка й жінки. З'ясовується зміст концептів «гендер», «гендерна культура». Аналізуються чинники формування світоглядних орієнтацій чоловіка й жінки на роль і призначення в житті суспільства, шляхи реалізації сутнісного потенціалу чоловіка й жінки, проблеми рівності, лідерства, способи індивідуалізації й творчої самореалізації. Визначаються основні лінії світоглядного протистояння чоловіка й жінки, а також концепції його подолання.

Ключові слова: світогляд, особистість, гендер, протистояння, патриархальність, фемінізм.

Summary

Khaliman M. A. Worldview confrontation of man and woman. – Article.

The article presents the socio-philosophical analysis of the ideological confrontation between men and women. It turns out the content of the concepts of “gender”, “gender culture”. The analysis of the factors in the formation of ideological orientations of men and women to the role and purpose in society and the ways to implement the essential potential of men and women, the problems of equality, leadership, methods of individualization and creative self-realization. Investigates the main line of ideological confrontation between men and women, as well as the concept of overcoming it.

Key words: outlook, personality, gender, confrontation, patriarchy, feminism.

УДК 316.35

В. Е. Шедяков

кандидат экономических наук, доктор социологических наук,
доцент, независимый исследователь

ВОЗМОЖНОСТИ ИНФОРМАЦИОННОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ ДЛЯ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ГИБКОГО УПРАВЛЕНИЯ

Развёртывание информационно-коммуникационных технологий резко расширило информационные возможности и избирательность в создании картины мира, что заново востребовало качества мифолокта в освоении социокультурного пространства. Восприятие же целостно и склонно к достройке, а то и переосмыслению поступающей информации в пользу удобной картины мира [1–5]. Ментальность как синкретичная форма восприятия не только базируется на конкретных ценностно-смысловых комплексах, но и отражает главные потоки как коллективного бессознательного, так и общественного сознания. Избыток информации, приводящий в общем случае к её инфляции, обостряет проблему отбора и интерпретации. При этом коммуникации используются в пропаганде не для создания смыслов и распространения информации, а для микширования, сокрытия, искажения и мифологизации. Подвёрстывание рациональных аргументов лишь упрощает легитимацию уже принятых решений (см. теорию когнитивного диссонанса Л. Фестингера). Одновременно открывались новые измерения соразвития культурно-цивилизационных миров, ценностного основания идентичности и общественного бытия. Соответственно, отправные моменты этики восприятия и поведения (в том числе, прежде всего, представлений о справедливом) оказываются ведущим фактором отбора эффективных социокультурных ресурсов создания и трансформации различных измерений культурно-цивилизационных миров. Обеспечение качественного использования методов гибкого управления (flexible management) для усиления позитивных процессов и преодоления/локализации негативных тенденций сопряжено с контрманипулятивными технологиями и основано на особенностях социокультурного уровня управления.

Таким образом, взрыв информации отнюдь не равнозначен взрыву знания. Соответственно подходам Г. Лебона, критичность мышления притупляется и обезоруживается в толпе. Особенно способствует этому развитие новых медиа, при помощи которых разнородные «многие» общаются с другими «многими», унормируясь и деиндивидуализируясь в таком полилоге [6–10]. Массовые коммуникации становятся не столько распространителями информации, сколько пропагандистами, используя широкий набор средств расстановки акцентов восприятия. Направленная работа такого рода осуществляется пиаром и рекламой (прежде всего, визуальными, аудиальными и смешанными формами социолокта).

Использование развития медийного пространства для продвижения своих и союзных им, а также подавления враждебных интересов широко применялось средствами пропаганды, находки которой были освоены под углом зрения public relations (связей с общественностью), а также public diplomacy (публичной дипломатии), soft power (мягкой силы), smart power (умной силы), informational warfare (информационного противоборства). В. Лениным было проведено разграничение свойств пропаганды и агитации. Согласно Ж. Эллюлю, важнейшие функции пропаганды – мотивирование и мобилизация, приведение в действие, в том числе путем воздействия на бессознательные пласты психики, что создаёт основания для идеологической и манипулятивной функций информационной сферы (см. работы В. Иванова, Л. Васильевой, П. Лазерфельда, Г. Лассуэла, Д. Маквейла, Г. Маклюэна, Р. Мертона и др.).

В частности, цель сетевой войны – человеческий разум, военная же конкуренция сводит плоскости социального, физического, информационного и когнитивного состояния (Дэвид Альбертс). Их использование позволяет сорезони-

ровать процессы управляемые, самоуправляемые и неуправляемые соответственно теории управления хаосом в интерпретации аналитической школы Стивена Манна. Совершенствуются техники манипулирования сознанием, гибкой власти, не прямых действий, индивидуального и социального программирования и т. п. При этом широко распространёнными формами научного осмысления подготовки и осуществления информационного влияния стали концепции подкожной иглы (Hypodermic needle), потребностей и удовольствий (Uses & Gratifications), установления повестки дня (Agenda Setting), избирательности восприятия, обратного воздействия на формирование повестки дня (Reverse Agenda Setting), а также их возможностей для направленных изменений, формирования ситуаций самовнушения на основе закладываемых установок. Достаточно востребованными являются также подходы новой риторики, трактовок языка тела, соотношения вербального и невербального, текстового и внетекстового.

В статье изложены авторские взгляды на проблему использования возможностей информационного пространства для подготовки и осуществления воздействия на индивидуальное и коллективное сознание с целью повышения уровня управляемости при проведении желательных преобразований во время постмодернизации культуры (под влиянием особенностей логик постсовременности, транзитного общества, момента форсированных изменений, «информационного взрыва», роста роли глобальных средств массовой информации, усиления новых медиа и т. д.).

Трансформации информационного пространства и ресурсных баз воздействия существенно расширили арсенал воздействия. В частности, огромное значение оказывают факторы «доисторического уровня ментальности» (К. Ясперс), сконцентрировавшиеся в «осевое время» (К. Полань) и ставшие каркасом культурно-цивилизационных миров. Их основание фиксировали ценностно-смысловые комплексы, предоставлявшие ресурсы мировоззрения и мировосприятия при помощи как коллективного бессознательного, так и общественного сознания [11–17].

Однако логики постсовременности изменяются от причинно-следственных взаимодействий типа «дерево» к моделям «куст» и, наконец, «ризом», когда не надо служить ничьим идеям, кроме своих, разделять ничьи принципы и подходы, кроме собственных. Ранее человек рождался, как правило, будучи обречённым на достаточно строго предопределённый культурный слой. Ныне же каждый волен выбирать в окружающем актуальном и отзвуках ушедших и приходящих эпох то, что внутренне близко ему. В данном контексте и само понятие развития нуждается в обновлении: кроме стабильного и сбалансированного роста, оно должно ориентироваться на такие максимы, как солидарность, свобода выбора, убеждений и слова, терпимость. Жизнедеятельность культурно-цивилизационных миров интегрирует образное восприятие социокультурной постистории (где можно использовать и реактуализировать образы из самых разнообразных эпох) и предистории (когда ничего не предрешиено, могут победить самые противоречивые формы). Переход к логикам постсовременности, к логикам свободы является и отказом от единственности любого базиса развития, возможностью соединения отдельных черт несовпадающих миров в новую целостность. Одновременно транзитное состояние общества выводит к точке бифуркации, повышает уровень неопределённости, доводя его до стратегической плоскости [18–20]. Причём форсированность преобразования собирает множественность альтернатив в тугой узел выбора в исторически краткий

момент. Одновременно в постглобальном мире логика событий рождается во взаимодействии (партнёрстве и конкуренции) разнородных над-, меж- и внутригосударственных образований. Вместе с тем важнейшие процессы в каждом из регионов существенно зависят от вектора и динамики доминирующих в ойкумене тенденций. Если посредством традиционных медиа между собой общались единичные субъекты-контрагенты, а масс-медиа обеспечили обращение единичного субъекта ко многим, то новые медиа предполагают сложную мозаику контактов многих со многими, когда индивид, с одной стороны, должен быть готов к самым разнообразным взаимодействиям, а с другой, – вправе отказаться вступать в них вообще (включая и взаимодействия со смыслами). Смыслы жизнедеятельности: человеческой и культурно-цивилизационных миров – определяют направленность, темпы, формы и очередность трансформации их конкретных характеристик, но сами проявляют себя как сторона ценностного восприятия окружающего мира.

Теперь роль содержания знания о происходящем заметно уступает возможностям его интерпретации. Всё более значимо не просто донести информацию, а ценностно и эмоционально окрасить её. Существенно не то, что люди знают, а как им будет интерпретировано это знание, какое представление об их знании будет у них сформулировано. Соответственно, важно не только то, что преподнесут, но и кто и как. Движение коммуникации от модели «один к одному» (классический вариант) к «один ко многим» (масс-медиа) и «многие со многими» (новые медиа) дополняется переходом от внетекстовых форм общения в первобытном обществе (на скальные рисунки, пещерные изображения и проч.) к устным текстам, текстам письменным, радио- и телеобращениям, а также интернет-общению – с возвратом к смайликовым (опять внетекстовым) формам. Вместе с тем если (пост)модерные ресурсы коммуникации предоставляют мощный уравнивающий ресурс, то существенно дифференцируется возможность доступа к ним. Притом видимость повсеместного доминирования демократических форм и процедур усиливает внимание не только к индивидуальной, но и к социальной психологии воздействия для создания и поддержания вектора толпо-элитарных подвижек.

Культура постмодерна, присущая постиндустриальному обществу, принципиально инновационна, открыта, деидеологизированна, ненасильственна, базируется на развитии преимуществ, а вовсе не на ликвидации черт своеобразия. В этом её основное отличие от характерных для предыдущих эпох культур, потому данный признак объединяет всю успешную систему управления и стимулирования, особенно относительно имманентных обществу и экономике знаний сложного труда. Знание, опыт, возможности рассеяны в обществе. Они принципиально нецентрализуемы. Эклектичность же и избирательность как черты постмодерной культуры мультиплицируют возможности новых средств массовой информации сетевого общества, набирают новые черты, сравнительно с массовыми, что меняет акценты в обеспечении их эффективного применения.

Это усиливает предпосылки изменения управления в направлении повышения его гибкости на основе социокультурных доминант. Сохранение и развитие культурно-цивилизационного мира – в умении подбора форм, эффективных для общества в новых условиях, для создаваемых веками народных традиций, исторического опыта, социального наследия. Соответственно, их регулятивное значение кардинально возрастает в условиях институциональной неопределённости. К XXI в. длительная эпоха приоритета гонки за уровнем удовлетворения растущих материальных потребностей на базе расходования простого труда зримо выявила свои пределы, связанные с неравномерностью концентрации возможностей, атомизацией общества и угрозами всей планетарной экосистеме. Причём достигнутый уровень потребления и отходов, характерный для привилегированных регионов, даже близко не может быть распространен на всех из-за уровня давления на среду обитания. Вместе с тем подневольный труд малоэффективен и проигрывает са-

модеятельному творчеству. На первый план выходит духовно-информационная мотивация жизни. Нарастает значение морально-нравственных ориентиров и научно-интеллектуальной активности в осуществлении деятельности. При этом из каждого вида модели (традиционной, модерной, постмодерной) развития конкретный культурно-цивилизационный мир может получить свою конкретику, соответственно, как глубинных пластов своих ценностно-смысловых комплексов, так и динамики трансформации. Таким образом, осуществление продуктивной настройки всего «большого сообщества» предполагает повышение внимания к сформированному социокультурным традициям, развитию вокруг них и на их основе культурно-цивилизационных миров. Попытки насильственно заставить общество кардинально измениться ведут к повышению непроизводительных расходов ресурсов (включая человеческий ресурс). Результаты их оказываются неэффективными и часто сметаются в ходе дальнейших общественных трансформаций. Напротив, эффективным путём трансформаций становится направление, связанное с поддержкой перспективных форм развития для укоренённых ценностно-смысловых комплексов, базирующихся на них принципах, укладах и подходах, выходящих на передний план как в моменты сконцентрированных изменений, так и с усилением тенденций постмодерна.

Всё активнее заявляет о себе процесс изменений, предполагающих сосуществование, пересечение и взаимное резонирование самых разных тенденций развития, среди которых (в отличие от модерна) ни одна не может претендовать на исключительное значение, позволяющее без ущерба абстрагироваться от прочих. Украина активно интегрируется в мировое сообщество, когда последнее, испытываясь на излом кардинальностью трансформаций, осваивает новые социально-экономические и этнокультурные перспективы. Дискредитировали себя технократические рецепты жесткого социального управления как в неоконсервативной, так и в либеральной, а также в социал-демократической интерпретации. Проявили свои недостатки проекты радикальной направленности. Грозной реальностью навис над миром экологический кризис. Так что стандартные решения в сфере вестернизации общества уже «не срабатывают». Несовместимостью возникающих реалий оказывается и попытка однозначного отождествления позиции с какой-либо одной социологической школой, линейное видение прогресса.

Таким образом, следствием целого ряда факторов становится усиление предпосылок состояния общества, которое может послужить основанием, с одной стороны, повышения уровня свободы выбора, с другой же – ценностного и социального хаоса. Итоговый вектор движения во многом определяется как общими кросс-культурными условиями, так и конкретной социокультурной спецификой, умением использования их при осуществлении гибкого управления. Результирующее восстановление динамического равновесного состояния планетарной биосоциальной системы предполагает, в частности, переход от базирования на расходовании физического труда как основной части общественно-необходимого к духовно-интеллектуальной деятельности как его определяющей составляющей части, от превалирования материального аспекта жизнедеятельности к виртуально-ментальной сфере, от ориентации на сверхпотребительство и погоню за удовольствиями к ценностям нравственности и созидания, от единообразия шаблона жизнеустройства и развития к их многообразию на основе базовых ценностно-смысловых комплексов культурно-цивилизационных миров. Повышение как интенсивности международных коммуникаций, так и степени взаимозависимости в постглобальном мире происходит при переплетении тенденций к социализации и индивидуализации воспроизводственных процессов. В свою очередь, эффективное социальное управление предполагает наличие знания об использовании как социокультурных закономерностей, так и особенностей не только всеобщих, но и специфических, во многом сформированных в осевое время, сконцентриро-

ванных в священнописаниях, отражённых в осях ценностно-смысловых комплексов.

В данной ситуации исчезает понятие периферийной культуры: они равноценны и равноправны. Усиливаются процессы соизмерения друг другом внешне противоположных подходов, на смену чистым формам (в частности мыслеформам) и образам приходят превращённые (преобразованные), вобравшие в себя элементы чужой истории и гибко отражающие черты всё новых своих носителей. Исчезает определённости, падает результативность директивного администрирования, нарастает значение повседневных практик, внеерархических социальных коммуникаций и неинституционализированных отношений. Постсовременность впитывает в себя многообразие смыслов, образов, методологий, подходов и практик, от каждой из которых можно искать созвучное и отторгать чуждое. Как известно, традиционная культура аграрного общества реализовывала основную функцию управления интеллектуальной деятельностью в рамках формулы «делай так, потому что так делалось до тебя». В индустриальном обществе с культурой модерна генерализирующим направлением управления было «делай так, потому что это рационально». Для постсовременного общества характерен подход «делай так, потому что это эффективно». Причём эффективными могут быть самые разные парадигмы осуществления управленческих композиций. Культура постмодерна постиндустриального общества принципиально открыта, деидеологизирована, ненасильственна, базируется на развитии преимуществ, а не ликвидации недостатков. В этом её ведущее отличие, потому данный признак пронизывает успешную организацию и управление деятельностью, особенно имманентной эпохе деятельностью интеллектуальной. Обширный перечень происходящих кардинальных изменений достаточно часто фокусируют в определении постмодерной трансформации или постмодернизации, имеющей длинный ряд собственных характеристик, особенностей и свойств. Обществу – это судьба дар или удар в зависимости от готовности к участию в социокультурных отношениях, от искренности, от содержательности. Люди воспринимают и воспроизводят субъективно. А из интерпретаций слушатель выбирает, что по душе именно ему. При этом уже отнюдь не только верхушечная культура интеллигенции или аристократии, но и народная культура испытываются на излом радикальностью перемен, неприкрытостью перед внешним вмешательством.

Таким образом, объективно усиливаются основания для запроса на постсовременную логику трактовки мультикультурализма и культурно-социальной интеграции различных этнических и культурных групп как аспектов равноправного взаимодействия и взаимной терпимости, заключающихся в защите существования и коэволюции разнообразных культур при их проникновении, обогащении и развитии на принципах, признаваемых справедливыми. Другими словами, ойкумена выросла до уровня понимания необходимости именно соразвития, а вовсе не унификации культур [21–26]. Внутренняя же структура культурно-цивилизационных миров определяется рядом Мегапроектов (Сверхпроектов), сосредотачивающих в себе сущность их порывов исторического творчества. Внешнее взаимодействие культурно-цивилизационных миров включает тенденции, связанные и с кооперацией (партнёрством), и с состязанием (конкуренцией). Соответственно своей природе, ценностно-смысловые комплексы культурно-цивилизационных миров, переходя в матрицы ментальных кодов народов, обеспечивают достижение состояния соборности, влияют на состояние и вектор трансформаций эмоционального интеллекта общества, предопределяют общественные предпочтения, поведение и исторический выбор. Именно на их основе появляется возможность как уточнить модель развития, так и выстроить более органичное представление о желаемом. Вместе с тем, например, за счёт использования формируемых вокруг ценностно-смысловых комплексов мифо-символических конструкций удаётся эмоционально окрашивать интерпре-

тации происходящего, менять медиасреду, предвосхищая выбор и обходя существующие самозапреты и интеллектуальные ограничения. Ценностно-смысловое управление оказывается неотъемлемым элементом сохранения и развития ценностно-смысловых комплексов, а значит, и культурно-цивилизационных миров как таковых. Оно призвано не только предотвратить угрозы сползания в атомизацию или размывания между иными мирами, но и обеспечить стимулирование подвижек, используя для стимулирования желательных подвижек и ресурсы социолекта.

Тем более необходимость усиления формообразования регулятивных инноваций на основе своих базовых ценностно-смысловых комплексов связывается с постсовременным парадигмальным переходом от приоритета материального воспроизводства на том его уровне, который фиксируется тиражированием вещей, наличием гонки сверхпотребительства («суперконсьюмеризма»), формированием финансово-страховых «пузырей», погоней за наживой и удовольствиями, крайней неравномерностью распределения преимуществ и недостатков общественной системы и проч., к акцентированию духовно-интеллектуального созидания, освоения ментально-виртуальной сферы, наращивания пластов художественной и научной культуры. Причём достигнутый уровень потребления и отходов, характерный для привилегированных регионов, даже близко не может быть распространён на всех из-за уровня давления на среду обитания. Вместе с тем подневольный труд (тем более принудительная интеллектуальная деятельность) малоэффективен и проигрывает самодеятельному творчеству. При этом переход к логике постмодерна, к логике свободы и человечности является и отказом от признания единственно оптимальным любого заранее определённого базиса развития, любой методологии в пользу разнообразия и многоаспектности подходов и гуманистичных измерений прогресса [27–33]. Заведомая ресурсно-методологическая плюральность постсовременности (от постмодерной культуры до постиндустриальных отношений, включая духовное производство) предполагает преодоление обязательности канонов и штампов, появление и реализацию подлинной свободы выбора для каждого. Нужно осовременивание, модернизация, но она отнюдь не обречена следовать модели вестернизации, тем более в «догоняющих» вариациях трансформаций. При этом из каждого класса моделей (традиционных, современных, постмодерных) жизнеустройства и развития конкретный культурно-цивилизационный мир может создать свою конкретику.

Для успешного же проведения своей очередной модернизации и эффективного использования механизмов стимулирования желательных трансформаций при сетевой организации постглобального общества регион должен культивировать механизмы не «обязывать», «заставлять», «администрировать», а «увлекать», «заинтересовывать», «мотивировать» [34–36]. Другими словами, обеспечение управляемости общественными процессами требует акцентирования технологий, стимулирования желательных изменений как форм управления. Причём сегодня, благодаря своему диапазону последствий, использование социального партнёрства, обогащения деятельности, производственной демократии, групповой организации труда, гибкого рабочего времени, корпоративной культуры, проектно-матричного управления и создания на их основе управленческих композиций в состоянии дать комплексный инновационно-синергетический кумулятивный эффект социетального уровня, обеспечивая комплексную управляемость как индивидуальным поведением, так и общественными процессами. В частности, играя существенную роль как в создании социальности (осознаваемой преимущественно в понятийно-терминологическом ряду категорий социокультурной ткани, социокультурного поля, социокультурного капитала и проч.), так и в формировании изменений общественного мнения Public Relations оперируют на социальном уровне информационного воздействия в стимулировании общественных трансформаций.

Соответственно, эффективным направлением гибкого управления становится стимулирование желательных изменений. Причём в момент сдвигов парадигмального уровня, при приближении к состоянию институциональной неопределённости приходится не столько руководствоваться привычными регуляторными правилами, сколько ориентироваться, с одной стороны, на ценностно-смысловые комплексы своего культурно-цивилизационного мира (которые, реализуясь в формах традиций, обычаев, укладов, и обеспечивают воспроизводство и развитие экономики и общества в целом), с другой же – на общую логику исторического процесса и конкретные особенности: свои, своего положения и своих целей. В частности, настройка социокультурного механизма в подобной ситуации предполагает повышение внимания при осуществлении организационно-управленческих отношений к сформированным социокультурным традициям, развитию вокруг них и на их основе культурно-цивилизационных миров. Именно нравственные стержни через традиции, устои, обычаи создают, организуют и оберегают общество и его экономику. Причём если для большинства культурно-цивилизационных миров их базовые ценностно-смысловые комплексы уже сложились и испытываются на прочность сложными постсовременными процессами, то для Украины активно идёт их доформирование. В данной ситуации обеспечение толерантности, политкорректности, права человека на собственное мнение, свободу слова и т. п. выступает насущной задачей стабильного развития.

Вместе с тем, соответственно характеру парадигмальных трансформаций, ускорение развития и упрочение общественной безопасности требуют приоритетного обеспечения притока наукоёмких продуктов, технологий, их создателей и разработчиков. Особое внимание общества под воздействием происходящих изменений при этом сосредотачивается на учёных и научных коллективах прорывного уровня, с деятельностью которых связываются возможности запуска «цепных реакций» для целого ряда направлений. Соответственно, становление отечественных научно-образовательно-производственных кластеров – ключевое организационное звено в обеспечении подъёма конкурентоспособности системы хозяйствования и благосостояния населения в условиях усиления роли экономики знаний, а их поддержка – важнейшее направление курса. В управленческой подсистеме социально-экономических отношений приоритетным становится значение отношений, связанных с комплексом постмодерной реализации таких принципов соборности, как социальное партнёрство и производственная демократия. Главным фактором успеха при реализации технологий прорывного уровня становятся гибкость, мобильность, восприимчивость, умение быстро адаптироваться к изменениям хозяйственной конъюнктуры.

Таким образом, залогом успеха в использовании открывающихся новыми парадигмальными трансформациями перспектив становятся управленческие композиции, представляющие собой комплексные инновационные решения по освоению на основе базовых ценностно-смысловых комплексов своего культурно-цивилизационного мира эффективных в данных конкретных условиях организационно-управленческих моделей, генерализующих вектор перемен, аккумулирующих научно-образовательно-производственный потенциал и более полно открывающих возможности информационного воздействия для осуществления гибкого управления им и общественными процессами в целом.

По нашему мнению, перспективы научных разведок в данном направлении могут быть приоритетно связаны с анализом диапазона сравнительных возможностей практик социального воздействия в сфере PR.

Литература

1. Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса / Л. Фестингер. – СПб.: Ювента, 1999. – 317 с.
2. Leeuwen T. van. The Representation of Social Actors / T. van Leeuwen // Texts and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis. – N.Y.: Routledge, 1995. – P. 32–71.

3. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием / С.Г. Кара-Мурза. – М.: Эксмо, 2007. – 864 с.
4. Цветков Э.А. Психоника или программируемый человек / Э.А. Цветков. – СПб.: Лань, 2000. – 192 с.
5. Донченко Е.Л. Психология манипуляций: феномены, механизмы и защита / Е.Л. Донченко. – СПб.: Речь, 203. – 304 с.
6. Лебон Г. Психология народов и масс / Г. Лебон. – М.: Харвест, АСТ, 2000. – 320 с.
7. Ольшанский Д.В. Психология масс / Д.В. Ольшанский. – СПб.: Питер, 2001. – 368 с.
8. Московичи С. Век толп / С. Московичи. – М.: Институт психологии РАН; КСП+, 1998. – 480 с.
9. Шедяков В.Е. Социокультурный уровень информационного взаимодействия / В.Е. Шедяков // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2015. – № 6. – С. 168–172.
10. Семечкин Н.И. Психология социального влияния / Н.И. Семечкин. – СПб.: Речь, 2004. – 304 с.
11. Полань К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени / К. Полань. – СПб.: Алетейя, 2002. – 320 с.
12. Моисеев Н.Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политологический анализ / Н.Н. Моисеев // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 3–30.
13. Ролз Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. – 532 с.
14. Лефевр В.А. Этические системы / В.А. Лефевр // Алгебра совести. – М.: Когито-Центр, 2003. – С. 31–174.
15. Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность / Ф.А. Хайек. – М.: Новости, 1992. – 304 с.
16. Шедяков В.Е. Економічна свобода і духовно-ціннісна консолідація: завдання якісного соціального управління / В.Е. Шедяков [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ua-ekonomist.com/6434-ekonomichna-svoboda-duhovno-cnnnsna-konsoldacya-zavdannya-yaksnogo-socialnogo-upravlnnya.html>.
17. Серебрякова Г.В. Процесс ценностного управления / Г.В. Серебрякова, И.В. Незамайкин. – М.: Lambert Academic Publishing, 2013. – 380 с.
18. Шедяков В.Е. Система світогосподарських зв'язків переживає стан, близький до інституціональної невизначеності / В.Е. Шедяков // Економіст. – 2015. – № 9. – С. 1–3. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ua-ekonomist.com/6476-socialne-rozsharuvannya-staye-rezultatom-ne-tilki-korupcyi-a-y-vdsutnost-dyevih-socialnih-lft.html>.
19. Шедяков В.Е. Стратегические трансформации методологий социального управления в осуществлении общественных интересов культурно-цивилизационного мира / В.Е. Шедяков // Гілея. – 2013. – № 76 (9). – С. 190–194.
20. Шедяков В.Е. Стратегічна культура проведення трансформаций: можливості та загрози / В.Е. Шедяков // Розвиток економіки України під впливом економічних, соціальних, технологічних та екологічних трендів / за ред. М.С. Пашкевич, Ж.К. Нестеренко; М-во освіти і науки України, Запор. нац. техн. ун-т, Нац. гірн. ун-т. – Д.: НГУ, 2015. – С. 30–41.
21. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга. – М.: Прогресс, Прогресс-академия, 1992. – 464 с.
22. Назаров М.М. Массовая коммуникация и общество. Введение в теорию исследования / М.М. Назаров. – М.: Аванти плюс, 2003. – 428 с.
23. Гавра Д.П. Основы теории коммуникации / Д.П. Гавра. – СПб.: Питер, 2011. – 288 с.
24. Березин В.М. Массовая коммуникация: сущность, каналы, действия / В.М. Березин. – М.: РИП-холдинг, 2003. – 174 с.
25. Васильева Л.В. Роль и функции СМИ в современном обществе / Л.В. Васильев [Електронний ресурс]. – Режим доступа : http://www.amursu.ru/attachments/article/9533/N50_20.pdf.
26. Newman R. The evolution of Media Effects Theory: A Six-Stage Model of Cumulative Research / R. Newman, L. Guggenheim // Communication Theory. – 2011. – № 21. – P. 169–196.
27. Шедяков В.Е. Технології соціального управління в практиці постсучасності / В.Е. Шедяков // Соціальна психологія. – 2008. – № 6 (32). – С. 25–34.
28. Шедяков В.Е. Використання країною діапазону можливостей інформаційної сфери при глобальному переході до

постого технологічного укладу / В.Є. Шедяков // Політологічний вісник. – 2010. – Вип. 50. – С. 128–138.

29. Шедяков В.Є. Можливості використання специфіки інформаційної взаємодії соціальних систем та безсистемних цілісностей / В.Є. Шедяков // Сучасні інформаційні технології у сфері безпеки та оборони. – 2010. – № 1 (7). – С. 79–84.

30. Шедяков В.Є. Організація асиметричних впливів інформаційних систем / В.Є. Шедяков // Сучасні інформаційні технології у сфері безпеки та оборони. – 2010. – № 2 (8). – С. 71–75.

31. Шедяков В.Є. Міфічно-символьні конструкції в здійсненні інформаційних впливів на основі ресурсної бази м'якої влади / В.Є. Шедяков // Гілея. – 2013. – № 72 (5). – С. 781–787.

32. Шедяков В.Є. Ценностно-смысловые комплексы культурно-цивилизационного мира в контексте стратегии подготовки и реализации ответов на вызовы времени / В.Є. Шедяков // ВУЗ. XXI век. – Ч. 1. – 2014. – № 2 (45). – С. 81–89; Ч. 2. – 2014. – № 3 (46). – С. 153–165.

33. Шедяков В.Є. Інформаційна взаємодія в контексті логіки процесів соціогенезу / В.Є. Шедяков // Нова парадигма. – 2014. – № 123. – С. 50–67.

34. Дугин А.Г. Сетевую войну можно выиграть только сетевыми средствами / А.Г. Дугин // Сетецентричные войны. Новая (сетевая) теория войны. – 08.02.2006. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.med.org.ru/article/2893>.

35. Савин Л. Бесконтактные и сетевые войны / Л. Савин // Информационно-аналитический проект «Однако». – 18.04.2013. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.odnako.org/magazine/material/beskontaktnie-i-setevye-voyni>.

36. Воронюк Л.О. Проведення євроінтеграційних інформаційних кампаній в Україні / Л.О. Воронюк // Наукові праці: Науково-методичний журнал. Серія «Політологія». – 2011. – Вип. 163. – Т. 175. – С. 16–21.

Аннотация

Шедяков В. Е. Возможности информационного воздействия при осуществлении гибкого управления. – Статья.

В статье исследуется диапазон возможностей информационной сферы как ресурсной базы повышения управляемости общественных процессов. Рассматривается специфика конкуренции ценностно-смысловых комплексов в сетевом/сетецентричном информационном пространстве. Анализируются

особенности роли массовых коммуникаций времени форсированных трансформаций соответственно усилению постмодерных тенденций культуры.

Делаются выводы о перспективах совершенствования регулятивных механизмов за счёт применения информационных средств реализации принципов гибкого управления в формах стимулирования желательных изменений.

Ключевые слова: информационное воздействие, ценностно-смысловые комплексы, коммуникации, гибкое управление, стимулирование.

Анотація

Шедяков В. Є. Можливості інформаційного впливу під час гнучкого управління. – Стаття.

У статті досліджується діапазон можливостей інформаційної сфери як ресурсної бази підвищення керованості суспільних процесів. Розглядається специфіка конкуренції ціннісно-сміслових комплексів у мережевому/мережецентричному інформаційному просторі. Аналізуються особливості ролі масових комунікацій часу форсованих трансформацій відповідно до посилення постмодерних тенденцій культури. Робляться висновки про перспективи вдосконалення регулятивних механізмів за рахунок застосування інформаційних засобів реалізації принципів гнучкого управління у формах стимулювання бажаних змін.

Ключові слова: інформаційний вплив, ціннісно-сміслові комплекси, комунікації, гнучке управління, стимулювання.

Summary

Shedyakov V. E. Information influence's possibilities in realizing of flexible management. – Article.

A diapason of information sphere's possibilities as a resource base to increase managementable of public processes is investigated. The specific of a competition of value-semantic complexes in the network / network-centric information sphere is examined. The specifics of the role of mass communication during forced transformations respectively postmodern cultural trends' strengthening are analysed. Conclusions on the perspectives of on the improvement of the regulatory mechanisms through the using of information means to realize of flexible management's principles in the forms of stimulation of desired changes are made.

Key words: information influence, value-semantic complex, communication, flexible management, stimulation.

УДК 261.7:262.3

С. О. Шкіль

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Національного університету біоресурсів і природокористування України

КРИЗА НАРАТИВУ СУЧАСНОГО РОСІЙСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Сучасне російське православ'я – потужна релігійна традиція, вплив якої на культуру, політику й ідеологію багатьох країн пострадянського простору важко переоцінити. Історично саме православна традиція формувала світоглядну матрицю народів Східної Європи, тому розроблені нею наративи глибоко вкоренилися в культурі та свідомості мешканців цього регіону. Кожна історична епоха формує власний порядок денний, який потребує адаптації традиційних наративів до вимог сучасності. Російська православна традиція не є винятком: реагуючи на актуальний соціокультурний контекст, вона адаптує традиційні наративи, створюючи оригінальну ідеологічну матрицю. Характерною особливістю російського православ'я є його багатовікова залежність від державної влади. В умовах авторитарної держави, якою є сучасна РФ, такий нюанс особливо актуальний. Використання суперечливих наративів сучасною РПЦ наочно демонструє кризові тенденції релігійної наративності, які стали наслідком політизації й ідеологізації релігійного дискурсу. З огляду на тотальний характер цього явища варто констатувати, що феномен кризи наративу сучасного російського православ'я потребує детального наукового релігієзнавчо-філософського розгляду.

Мета статті – за допомогою аналізу риторики й наративної традиції представників окремих ідеологічних напрямів РПЦ дослідити феномен кризи наративності сучасного російського православ'я.

Проблема дослідження кризи наративу сучасного російського православ'я полягає в низькому рівні розробки цієї теми. Отже, перед нами постає необхідність, з одного боку, сконцентрувати увагу на дослідженні риторики представників РПЦ, зокрема її предстоятеля патріарха Кирила, адже наративні конструкції, які він використовує, можна вважати хрестоматійними в ключі вивчення цієї проблеми. З іншого боку, для розуміння контексту утворення досліджуваних наративів необхідно звернутися до праць провідних спеціалістів, які займалися вивченням феноменології сучасного російського православ'я. У статті використано праці відомих релігієзнавців, а саме: Костянтина Костюка, Миколи Мітрохіна, Сергія Філатова, Бориса Кнорре.

У межах репрезентованого дослідження перед нами передусім постає таке питання: у чому полягає специфіка наративів сучасного російського православ'я? Відповідаючи на нього, варто зазначити, що специфіка досліджуваної традиції зумовлена історичним і політичним контекстом. Прийнято вважати, що «сучасним» для пострадянського простору як сфери історичного поширення російського православ'я є період, що розпочався в 1991 р., коли відбувся розпад СРСР. Звісно, російське православ'я, як і будь-яка інша релігійна традиція, перебуває під впливом історичних подій і, реагуючи на них, розробляє власну форму взаємодії з викликами сучасності, яка оформлюється у вигляді певних наративів. Саме історичний контекст сформував низку характерних особливостей, притаманних наративній матриці сучасного російського православ'я, серед яких потрібно відзначити такі: консервативність, політизованість, схильність до використання ідеологічних кліше в церковній риторичі. З іншого боку, важливу роль відіграє й соціальна неоднорідність РПЦ як структури. Вона зумовлює розвиток різних наративних трендів. У сучасному російському православ'ї можна умовно виділити три магістральних ідеологічних напрями: фундаменталістський, ліберальний і консервативний. Дослідження кризи наративності кожного з цих напрямів дає змогу краще зрозуміти загальну динаміку розвитку кризових тенденцій у наративній традиції сучасного російського православ'я.

Розгляд феномена кризи наративності в сучасному російському православ'ї варто розпочати з дослідження риторики

представників найбільш радикальної та водночас найбільш поширеної традиції в сучасному російському православ'ї – фундаменталізму. Цей напрям у російській православній традиції посідає особливе місце, адже він розробив найбільш популярну, специфічну й живу наративну матрицю. Зародження цього наративного напрямку відбувалося паралельно зі світовим процесом актуалізації феномена релігійного фундаменталізму, тобто на початку XX ст. [7]. У той самий період сформувалася й ідеологія російського православного фундаменталізму, яка включала в себе релігійну нетерпимість, шовінізм, віру в богообраність руського народу, монархізм, антилібералізм і антимодернізм, антисемітизм, есхатологічні очікування. Причиною радикалізації російського православ'я в передреволюційний період можна вважати високі соціальні напруження, що було породжене політичною, економічною та суспільною нестабільністю початку століття. З іншого боку, залежне від державної влади православ'я було заручником відверто шовіністичної політики царського уряду, який намагався використовувати релігійні наративи як засіб ідеологічного впливу. Результатом взаємодії цих факторів стала політизація релігійного дискурсу, що відобразилася на проповідях і працях багатьох консервативно налаштованих церковних діячів.

Проілюструємо це твердження прикладом тогочасної радикальної релігійної риторики. Говорячи про наслідки Російсько-японської війни, відомий консервативний проповідник протоієрей Іоанн Восторгов стверджував: «Росія в боротьбі на Далекому Сході стояла у своєму світовому історичному покликанні. Покликання це – нести світло християнства, хрест і Євангеліє на всьому великому історичному русі російського народу. На жаль, світ цей став у нас самих і в нас самих меркнути; Хрест і Євангеліє стали зневажатися і зраджувати руські люди. Пала віра, ослабло благочестя; знову явилися чвари й розбрат. Ослабла влада та пошана до неї, виникла неповага до скарбу царського самодержавства, який завжди був рятівною силою в тяжкі дні життя Росії» [2]. Навіть поверховий аналіз подібної риторики дає змогу зрозуміти політичний напрям цієї наративної традиції. Варто зазначити, що, використовуючи такі наративи, передреволюційна залежна від держави церква намагалася спрямувати руйнівну енергію фундаменталізму проти «ворогів православ'я». Як показала історія, ці потуги й зусилля виявилися марними.

Безумовно, власні корективи в розвиток досліджуваного феномена вніс радянський режим, який, з одного боку, жорстко переслідував російський православний фундаменталізм, а з іншого – створював оптимальні умови для його розвитку. Репресії, які звалив тоталітаризм на православну церкву, загнали фундаменталістську наративну традицію в підпілля, перетворивши її з магістрального напрямку церковної риторики, як це було перед революцією, на маргінальне явище, поширене здебільш серед представників невідконтрольних РПЦ релігійних структур. Водночас запад релігійної культури, викликаний репресіями з боку влади, призвів до маргіналізації загальноцерковного дискурсу. Низький рівень релігійної освіти більшості віруючих РПЦ в радянські часи сприяв поширенню в їхньому середовищі різноманітних суперечливих наративів, більшість із яких несла відбиток фундаменталістського впливу. Російський дослідник Микола Мітрохін зазначає, що особливо активно ці наративи розвивалися серед чорного духовенства. Консервативні монахи ворожо ставилися до держави, Заходу й католицизму, до будь-яких форм позацерковної активності [9, с. 184]. Під впливом чорного духовенства, яке часто за відсутності парафіяльних священників було змушене виконувати їхні обов'язки на парафіях, ці наративи

поширилися серед значної частини віруючих. Наявність цих наративів у церковному дискурсі суттєво відчувається навіть в теперішні часи. Костянтин Костюк відзначає, що фундаменталістські погляди особливо поширені серед соціально незахищених верств населення, людей із низьким рівнем освіти й неофітів [7].

«Золотою добою» в історії російського православного фундаменталізму стали 90-ті рр. XX ст. Лібералізація державної керівної моделі часів Перебудови призвела до ослаблення ідеологічного тиску на церкву, унаслідок якого маргіналізовані сили православного фундаменталізму почали активно заявляти про себе. З іншого боку, така наративна традиція зберігалася та активно розвивалася в емігрантських колах, особливо серед духовенства, пов'язаного з ідеологічною спадщиною архієпископа Серафіма (Соболева), учні й послідовники якого мали значний вплив на розвиток церковної освіти й парафіяльне життя як у Зарубіжній церкві, так і в СРСР [7; 10]. Як наслідок цього впливу, наприкінці 1980-х рр. утворилися перші угруповання православних фундаменталістів, а ідеологія, яку вони сповідували, почала швидко поширюватися серед неофітів, які у великій кількості наповнили церкву після розпаду СРСР. Особливе місце серед популярних у зазначений період наративів посідали есхатологічні очікування, віра в необхідність реставрації в Росії монархії, заклики до канонізації царя Миколи II, тотальна недовіра до ліберальної держави й тогочасного церковного керівництва [1]. Часто ці наративи комбінувалися між собою, утворюючи нові ідеологічні моделі, швидко поширювалися серед віруючих РПЦ, приносячи немало клопоту її керівництву, яке за часів патріарха Олексія II не мало інструментів впливу на це явище.

«Приборкання» православного фундаменталізму почалося з обранням на патріарший престол Кирила (Гундяєва). Новий патріарх розробив просту та водночас доволі ефективну програму вирішення цієї проблеми: запропонував найбільш лояльним до патріархії лідерам фундаменталістів важливі церковні посади [5, с. 73]. Така симпатія до радикалів не була чимось екстраординарним для патріарха Кирила. У сучасній історії Росії вищі церковні ієрархи багаторазово виступали якщо не відкритими, то латентними апологетами православного фундаменталізму. Хрестоматійною в цьому сенсі є діяльність і риторика Санкт-Петербурзького митрополита Іоанна (Снічева). Але саме за часів патріарха Кирила фундаменталізм став релігійним мейнстрімом: він вдало інтегрувався в загальноцерковний дискурс, спричинивши процес його радикалізації. Якщо проаналізувати промови патріарха за різні періоди, стає зрозуміло, що, незважаючи на амплуа ліберала, він також поділяв деякі з ідеологічних поглядів прихильників православного фундаменталізму. У статтях 1990-х рр. й особливо першої половини 2000-х рр., опублікованих у книзі «Свобода та відповідальність: у пошуках гармонії», майбутній патріарх часто використовує притаманні православному фундаменталізму наративи. Наприклад, критикує «Декларацію прав та свобод людини», закон «Про свободу совісті», лібералізм загалом, проповідницьку діяльність інших християнських церков, екуменізм [4, с. 42, 63, 104]. Наголошує на існуванні «особливого шляху» Росії та необхідності будувати «багатополярний світ», убачає юдейське коріння у філософії доби Відродження та витоках Реформації [4, с. 27, 74, 105].

Незважаючи на симпатії з боку патріарха Кирила, процес інтеграції православного фундаменталізму в церковний мейнстрім звів нанівець увесь потенціал до майбутнього розвитку притаманних йому наративів і розпочав кризовий процес усього руху. Підконтрольний церковному керівництву фундаменталізм на цьому етапі розвивається у вигідному для церкви напрямі, а отже, не має простору для ідеологічних трансформацій, які мали місце наприкінці XX ст. Сучасна риторика фундаменталістів багато в чому збігається з наративною матрицею, яку використовувало консервативне передреволюційне духовенство, адже в ній політичний та історіософський дискурси превалюють над суто релігійним. Такі наративи використовують популярні

в РПЦ представники фундаменталізму: протоієреї Дмитро Смирнов, Всеволод Чаплін і Андрій Ткачов. Їхня риторика здебільш збігається із загальним напрямом, заданим патріархом, але в ній повністю відсутня будь-яка динаміка й потенціал до розвитку. Однак навіть у кризовій ситуації окремі представники православного фундаменталізму іноді продукують цікаві наративні конструкції. Так, колишній глава Синодального відділу із взаємодії Церкви та суспільства протоієрей Всеволод Чаплін (обіймав цю посаду з 31 березня 2009 р. по 24 грудня 2015 р.) закликав втілювати в Росії ідеали Святої Русі, Радянського союзу й халіфату [11]. Незважаючи на абсурдний характер цієї заяви, варто констатувати, що навіть в умовах загальної наративної кризи російський православний фундаменталізм має великий потенціал до ідеологічного розвитку. Він шукає нові форми актуалізації, переводячи вектор руху в бік активістської діяльності.

Функціонально спорідненою з фундаменталістським напрямом у сучасній РПЦ є консервативна, або державницька наративна традиція. Її походження також можна вбачати в риторичі передреволюційного консервативного духовенства, але її методологія багата в чому зумовлена радянським історичним минулим. Такий ідеологічний напрям можна вважати найбільш традиційним, але найменш перспективним з огляду на його залежність від політичного ландшафту сучасної РФ. Як і сто років тому, православна церква, потрапивши в адміністративну та фінансову залежність від авторитарного режиму, активно виступає в ролі популяризатора вигідних для держави ідеологічних моделей. У цих ідеологічних моделях, як і у випадку з фундаменталізмом, відбувається змішування політичного й релігійного дискурсів з однією лише різницею: у них відсутні монархічні та есхатологічні елементи, а особливе місце посідає концепція співпраці церкви і влади, визначної історичної ролі Росії. Уособленням цього напрямку стали ідеологічні доктрини «руського світу» та «симфонії духовної й світської влади». Більшість дослідників відзначає, що використання політизованої риторики негативно відображається як на репутації церкви, так і на загальному результаті цієї діяльності. Ілюстративними в цьому сенсі стануть приклади пропагандистської діяльності РПЦ під час переобрання В.В. Путіна на посаду президента в січні 2012 р. та використання ідеологічних доктрин як інструменту політичного впливу на міжнародній арені. Російський дослідник Сергій Філатов зазначає, що під час політичної кризи, яка спіткала переобрання В.В. Путіна, церква посіла відверто прадержавну позицію та в доволі різкій формі засудила опозиціонерів. Цей факт призвів до відкритої конфронтації зі значною частиною громадянського суспільства, наслідком якої стало зниження суспільної довіри до церкви [15, с. 12–13, 14].

Іншим важливим напрямом ідеологічної діяльності РПЦ є пропаганда доктрини «руського світу», головним апологетом якої залишається патріарх. Відзначимо, що ця ідеологічна доктрина – найсуперечливіший наратив із поширюваних сьогодні церквою, адже саме вона викликає шквал нарікань із різних боків. Особливо критика доктрини «руського світу» набула великого розмаху після українських подій початку з 2014 р., коли вона була використана, з одного боку, як ідеологічна зброя, а з іншого – як привід до розв'язання міжнародного конфлікту. У свою чергу, більшість дослідників, котрі займаються цією проблемою, визнають, що пропаганда аналізованої доктрини мала на меті поширення ідеї домінування Росії та російської культури в регіоні й запобігання процесу євроінтеграції колишніх радянських країн, насамперед України [12]. Водночас необхідно зазначити, що поширення «державницьких» наративів РПЦ сильно залежить від напрямку ідеологічної риторики Кремля, яка після початку української кризи зазнала кількох суттєвих трансформацій і продовжує змінюватися відповідно до зовнішньої та внутрішньої політичної ситуації в Росії. Підсумовуючи вищесказане, можна констатувати, що, зважаючи на низьку ефективність використання церкви як знаряддя ідеологічної зброї, російська влада

скоріше за все найближчими роками остаточно припинить співпрацю з патріархією в цьому напрямі. Цей процес уже дає про себе знати, адже патріарх останніми роками все рідше згадує про «симфонію духовної й світської влади». Це може означати лише одне: у «державницьких» наративів відсутні далекоглядні перспективи.

Останнім із розглянутих наративних напрямів сучасного російського православ'я є ліберальний. Це ідеологічне угруповання найменш численне серед віруючих РПЦ, але розроблена ним наративна матриця має глибоке історичне коріння, продовжує активно розвиватися, має великий потенціал. Водночас перспективи її розвитку в сучасній РПЦ також мають доволі сумнівний вигляд, адже ліберальна наративна традиція не лише не підтримується церковним загалом, а часто навіть не сприймається всерйоз або стає об'єктом жорсткої критики з боку консерваторів і фундаменталістів. Варто зазначити, що так було не завжди, бо ліберальна риторика також активно використовувалась багатьма представниками церкви навіть у радянський період. Але тут існує один важливий нюанс: використання ліберальних наративів представниками РПЦ в радянські часи відбувалося також у межах співпраці з державою. Намагаючись імітувати миротворчу діяльність, СРСР експлуатував міжнародні гуманітарні платформи для власного піару. Задля цього були використані й міжнародні екуменічні форуми на кшталт «Всесвітньої ради церков», до якої консервативна та не дуже відкрита до екуменічного діалогу РПЦ була змушена вступити під тиском держави в 1948 р. [6]. Діяльність РПЦ у «Всесвітній раді церков» мала демонструвати відсутність релігійних репресій у СРСР і створювати певну альтернативу активній міжнародній і гуманітарній діяльності католицької церкви. З цієї метою при патріархії було розроблено спеціальний церковний адміністративний орган – Відділ зовнішніх церковних відносин та оригінальну наративну модель, яка повинна була демонструвати наміри радянської церкви на міжнародній арені. Ця концепція була сформульована в гаслі «РПЦ бореться за мир» [3]. Вона базувалася на пацифістських гаслах, закликах до діалогу культур, релігій і цивілізацій, наполягала на необхідності пошуку спільного вирішення світових проблем [4, с. 51].

Але така риторика використовувалася церквою виключно для зовнішньої аудиторії. Її поширювали учні та послідовники митрополита Никодима (Ротова), який був апологетом концепції активної міжнародної діяльності церкви й тісної співпраці з державою [9, с. 184]. У самому СРСР, де проповідницька діяльність священників суворо контролювалася органами держбезпеки, поширення подібних наративів виглядало майже неможливим. Водночас із виникненням дисидентського руху в СРСР у середовищі інтелігенції зародилася тенденція пошуку нових форм ідентичності за межами офіційної радянської ідеологічної системи. Як зауважує російський дослідник Олексій Федотов, церква була фактично єдиною легальною організацією з протилежною щодо радянської ідеології. Рух представників інтелігенції в напрямі церкви й релігії був абсолютно природним, так само, як до революції був природним рух до атеїзму [13]. Цей рух хронологічно збігся із глобальними трансформаціями, які відбувалися в західному християнстві й, у свою чергу, вплинули на пошук релігійного життя. Наративна традиція, яку розробили ліберали, спиралася на філософію Володимира Соловйова, діяльність дореволюційних релігійно-філософських гуртків і богословських школи паризького Свято-Сергієвського інституту [8]. Вона увібрала в себе провідні елементи ліберального світогляду, типові для сучасної західної християнської традиції: демократичність, ідею про необхідність діалогу релігій і культур, тенденцію до спрощення обрядовості й подолання бар'єрів між мирянами та духовенством, активну роботу з парафіальною громадою. Такі наративи були ворожо зустрінуті в РПЦ, тому вони не отримали широкого розповсюдження. Утім ліберальні погляди на православ'я закріпилися серед представників інтелігенції, утворили власну, незалежну від магістральної наративну лінію.

Центральними фігурами ліберального православ'я, чия діяльність найбільше вплинула на розвиток цієї наративної традиції, потрібно вважати протоієрея Олександра Меня й митрополита Антонія (Блума). Також не менш важливою для розуміння процесу формування наративної матриці «ліберального православ'я» залишається діяльність протоієрея Георгія Кочетова, який часто стає об'єктом жорсткої критики з боку консерваторів і фундаменталістів. Серед активних лібералів-мирян необхідно згадати відомих православних публіцистів Андрія Десницького й Ольгу Седакову. Загалом варто зазначити, що, не маючи масової соціальної й адміністративної підтримки, церковні ліберали часто змушені самотужки проводити активну місіонерську роботу й відроджувати парафіяльне життя. За свої ідеологічні переконання вони часто ставали жертвами нападів радикально налаштованої більшості аж до відкритого ostracismu, заборон проводити богослужіння та звинувачень у ересі [9, с. 213–214]. Зі вступом на патріарший престол Кирила ситуація суттєво змінилася: зацьковані в добу розквіту фундаменталізму ліберали були певною мірою реабілітовані [14, с. 24–25]. Але реабілітація поширюваних ними наративів не відбулася. Керівництво РПЦ й досі дивиться на церковних лібералів скрізь пальці, роблячи вигляд, що їх не існує. Таке ігнорування з боку патріархії призводить до відсутності перспектив розвитку навіть за наявності внутрішньої динаміки.

Узагальнюючи вищевикладене, необхідно зазначити, що, незважаючи на очевидні ознаки кризи провідних наративних трендів російського православ'я, ця традиція залишається динамічною ідеологічною силою, здатною створювати, інтерпретувати й поширювати власну ідеологічну політику. Розвиток наративної традиції сучасного російського православ'я історично залежить від політичного контексту в Росії. Вікова співпраця церкви та держави, яка відродилася в сучасній РФ, суттєво впливає на формування наративів, котрі використовує РПЦ. Можна констатувати, що така ситуація призвела до потрапляння церкви в специфічну форму ідеологічної залежності від влади, бо ж РПЦ задля реалізації власних амбітних проектів змушена поширювати ідеологічно вигідні наративи. З іншого боку, внутрішні проблеми церкви та її історичне минуле також впливають на формування «порядку денного». Так, актуальною проблемою для РПЦ з часів перебудови залишався православний фундаменталізм, інтеграція якого в церковне середовище лише частково вирішила цю проблему. Цей процес призвів до радикалізації магістральної наративної традиції, яка на сьогодні суттєво дисонує із загальними тенденціями у світовому православ'ї. Водночас опозиційні щодо магістральної наративної лінії РПЦ ліберали також, незважаючи на тяжкі умови свого існування, продовжують розвивати власну наративну традицію. Зазначені процеси в сучасному російському православ'ї яскраво демонструють, що його наративна матриця в подальшому майбутньому ще не раз буде зазнавати трансформації, відповідно, залишатиметься актуальним об'єктом релігієзнавчих досліджень.

У статті було розглянуто феномен кризи наративу сучасного російського православ'я. Задля кращого розуміння цього феномена було приділено увагу окремим наративним напрямам у сучасному російському православ'ї, виявлено їхні характерні риси та вказано на джерело кризових тенденцій. Першим із розглянутих напрямів є найбільш радикальний і найбільш динамічний із зазначених – фундаменталістський наративний напрям. Утворившись ще на початку XX ст., він увібрав у себе низку радикальних ідеологічних елементів, тому характеризується наявністю різкої конфронтації з осучасненням і наполягає на консервативному розумінні православної традиції. Цей напрям особливо активно розвивався починаючи з кінця 80-х рр. XX ст., був значно поширений серед пересічних віруючих. Однією з ключових особливостей згаданого ідеологічного напрямку було підозріле ставлення до державної й церковної влади. Цей факт викликав постійну конфронтацію між послідовниками релігійного фундаменталізму та офіційною

церквою. Вирішення цієї проблеми відбулося лише за часів патріарха Кирила, який інтегрував представників православного фундаменталізму в церковний істеблішмент. Це призвело до радикалізації загального дискурсу РПЦ. Інтеграція фундаменталістів у керівництво церкви й перетворення православного фундаменталізму на церковний мейнстрим ознаменували появу кризових тенденцій у цій наративній традиції. «Приборканий» фундаменталізм, потрапивши під пильний контроль церковного керівництва, утратив здатність до трансформацій, а разом із нею й потенціал до розвитку. Однак, навіть будучи контрольованим і перебуваючи в стані наративної кризи, православний фундаменталізм шукає нові форми актуалізації, переводячи вектор руху в бік активістської діяльності.

Державницькі, або консервативні наративи пов'язані насамперед із феноменом взаємодії церкви та держави. Проблема взаємодії РПЦ з владою й пов'язана з нею політизація та ідеологізація церковного дискурсу є одним із ключових елементів феноменології сучасного російського православ'я, що безпосередньо впливає на розвиток наративної матриці церкви. Переслідуючи власні політичні й економічні цілі, керівництво РПЦ поставило церкву в жорстку ідеологічну залежність від державної влади, унаслідок якої наративи, популяризовані церквою, набули яскравого ідеологічного забарвлення. Цей процес напруги відобразився в політичній риторикі представників церкви, а також у використанні представниками РПЦ неоднозначних ідеологічних моделей, наприклад, доктрини «руського світу», концепції «симфонії духовної й світської влади». Використання подібних моделей, зокрема, і як засобу ідеологічного впливу та політична риторика представників церкви викликали різку критику РПЦ з боку представників громадянського суспільства і значною мірою вплинули на зниження авторитету церкви. Останнім часом доволі наочним стає факт низької ефективності використання подібних ідеологічних моделей, а отже, співпраця церкви та держави в ідеологічній сфері, скоріш за все, буде припинена. Цей факт дає право констатувати наявність кризових тенденцій у цьому наративному напрямі.

Останній із розглянутих у статті наративних напрямів – ліберальний. Наративи, розроблені в межах цієї традиції, багато в чому корелюють зі світовими тенденціями сучасного західного християнства й динамічно розвиваються. Але, на відміну від фундаменталістського напрямку, наративна традиція лібералів ігнорується керівництвом церкви, подекуди навіть засуджується. Головною причиною виникнення кризових тенденцій у цьому напрямі є відсутність підтримки з боку церкви та послідовне цькування з боку фундаменталістів. Водночас представники ліберального напрямку набагато менше контактують із державною владою, тому їхня наративна традиція зазнала найменшого впливу сучасної російської державної ідеології. Варто зазначити, що така незалежність у майбутньому може зіграти на руку ліберальному православ'ю. Маємо підстави зробити висновок, що, незважаючи на наявну кризу наративу, сучасне російське православ'я залишається релігійною традицією, яка динамічно розвивається. Представники окремих її напрямів активно шукають шляхи подолання кризи, а отже, розвивають нові наративні моделі. Цей факт надає впевненості вважати, що в майбутньому розроблені ними наративи будуть актуальним об'єктом релігієзнавчих досліджень.

Література

1. Верховский А. Политическое православие в российской публичной политике. Подъем антисекулярного национализма / А. Верховский // Сова. – 2005. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.sova-center.ru/religion/publications/2005/05/d4678/>.
2. Восторгов И., прот. Мировое призвание России. Слово в день празднования Казанской иконы Божией Матери / прот. Иоанн Восторгов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.pravoslavie.ru/49507.html>.

3. Доктусов Н. Русская Православная Церковь в борьбе за мир / Н. Доктусов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://archive.jmp.ru/page/index/195012783.html>.

4. Кирилл (Гундяев), митр. Свобода и ответственность: в поисках гармонии / митр. Кирилл (Гундяев). – М. : Отдел внешних церковных связей Московской Патриархии, 2008. – 240 с.

5. Кнорре Б. Российское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права. Монтаж и демонтаж секулярного мира / Б. Кнорре. – М. : РОССПЭН, 2014. – С. 42–103.

6. Козлов М., прот. Русская Православная Церковь и экуменическое движение / прот. М. Козлов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.taday.ru/text/949193.html>.

7. Костюк К.Н. Православный фундаментализм / К.Н. Козлов // Полис. Политические исследования. – 2000. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_buks/ortodox/Article/kost_prfund.php.

8. Кырлежев А. Либеральные тенденции в русском православии: к постановке проблемы / А. Кырлежев // Неприкосновенный запас. – 2003. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/kyr.php>.

9. Митрохин Н.А. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы / Н.А. Митрохин. – М. : НЛЮ, 2004. – 648 с.

10. Митрохин Н. Правые святые / Н. Митрохин // Грани. ru. – 2015. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://grani.ru/opinion/mitrokhin/m.245335.html>.

11. Протоиерей Чаплин призвал реализовать в РФ идеалы Святой Руси, халифата и СССР // Интерфакс. – 2015. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.interfax.ru/russia/481242>.

12. Україна та проект «Русского мира» : [аналітична доповідь] / [В.М. Яблонський, С.І. Здіорук, В.В. Токман та ін.]. – К. : Національний інститут стратегічних досліджень, 2014. – 95 с.

13. Федотов А. Русская Православная Церковь и религиозные диссиденты в 60–80-е годы XX века / А. Федотов // Богослов. ru. – 2014. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/3946671.html>.

14. Филатов С. Патриарх Кирилл – два года планов, мечтаний и неудобной реальности / С. Филатов // Православная церковь при новом патриархе. – М. : РОССПЭН, 2012. – С. 9–68.

15. Филатов С. Русское православие, общество и власть во времена политической турбулентности / С. Филатов // Монтаж и демонтаж секулярного мира. – М. : РОССПЭН, 2014. – С. 9–42.

Анотація

Шкіль С. О. Криза наративу сучасного російського православ'я. – Стаття.

У статті досліджено питання кризи наративу сучасного російського православ'я. Використано метод аналізу загального історичного, політичного та релігійного контексту утворення окремих наративних напрямів. Розглянуто джерела, характерні риси й розвиток кризових тенденцій у дискурсі сучасного російського православ'я. Фундаменталістський наративний напрям увібрав у себе низку радикальних ідеологічних елементів, характеризується наявністю різкої конфронтації з осучасненням, наполягає на консервативному розумінні православної традиції, з недовірою ставиться до державної та церковної влади. Інтеграція фундаменталізму в керівництво церкви й перетворення його на церковний мейнстрим за часів патріарха Кирила ознаменували появу кризових тенденцій у цій наративній традиції. Використання ідеологічних моделей доктрини «руського світу» та «симфонії духовної й світської влади», політична риторика представників церкви вплинули на зниження авторитету церкви. Наративна традиція лібералів суголосна тенденціям західного християнства, ігнорується та засуджується керівництвом церкви, мало контактує з державною владою.

Ключові слова: наратив, РПЦ, православний фундаменталізм, патріарх Кирило, православ'я.

Аннотация

Шкиль С. А. Кризис нарратива современного российского православия. – Статья.

В статье исследован вопрос кризиса нарратива современного русского православия. Использован метод анализа общего исторического, политического и религиозного контекста образования отдельных нарративных направлений. Рассмотрены источники, характерные черты и развитие кризисных тенденций в дискурсе современного российского православия. Фундаменталистское нарративное направление впитало в себя ряд радикальных идеологических элементов, характеризуется наличием резкой конфронтации с осовремениванием, настаивает на консервативном понимании православной традиции, с недоверием относится к государственной и церковной власти. Интеграция фундаментализма в руководство церкви и превращение его в церковный мейнстрим во времена патриарха Кирилла ознаменовали появление кризисных тенденций в данной нарративной традиции. Использование идеологических моделей доктрины «русского мира» и «симфонии духовной и светской власти», политическая риторика представителей церкви повлияли на снижение авторитета церкви. Нарративная традиция либералов созвучна тенденциям западного христианства, игнорируется и осуждается руководством церкви, мало контактирует с государственной властью.

Ключевые слова: нарратив, РПЦ, православный фундаментализм, патриарх Кирилл, православие.

Summary

Shkil S. O. The crisis of narrative of modern Russian Orthodoxy. – Article.

The question of the crisis of narrative of modern Russian Orthodoxy is investigated. The method of analysis of general historical, political and religious context of separate narrative directions is used. The sources, characteristics and development of crisis tendencies in the discourse of modern Russian Orthodoxy is considered. The fundamentalist narrative line has incorporated a series of radical ideological elements, characterized by a sharp confrontation with modernization, insists on the conservative understanding of Orthodox tradition, with mistrust refers to the state and church authorities. The integration of the fundamentalists to the church leadership and turning it into a mainstream of church in the Patriarch Kirill's times marked the emergence of crisis tendencies in the narrative tradition. Using models of ideological doctrine of "Russian World" and "Symphony of spiritual and secular power", political rhetoric of Church representatives have affected decrease authority of the church. The narrative tradition of liberals is in unison with Western Christianity, ignored and condemned by the leadership of the church, little contact with state authorities.

Key words: narrative, Russian Orthodox Church, Orthodox fundamentalism, Patriarch Kirill, Orthodoxy.

УДК 342.228 (477)

М. Л. Шумка
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та політології
Тернопільського національного економічного університету

УКРАЇНСЬКА НАЦІОНАЛЬНА СИМВОЛІКА ЯК РЕПРЕЗЕНТАНТ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Наша держава обрала своїм курсом європейський вибір та інтеграцію у світове співтовариство. Для вирішення цього завдання необхідно переглянути тисячолітній досвід вітчизняної історії, національні традиції, ментальність і звичні стереотипи. З кожним роком існування нашої держави зростає інтерес до вивчення національної культури як незмінної основи соціокультурного буття українця. Адже новаторство можна виявляти тільки тоді, коли не втрачена національна самобутність. Звернення до глибинних джерел національної культури є одним із засобів збереження культурної самоідентифікації.

Національні символи для українського етносу стали тим оберегом, завдяки якому наш народ вистояв і зберіг свою ідентичність в умовах перманентної його асиміляції.

У період глобалізації постає загроза втрати національної самобутності, тому питання відродження джерел національної культури є особливо актуальним саме сьогодні. Відомі українські філософи, політологи, історики та культурологи постійно нагадують про те, що лише національна культура збагачує народ загальнолюдськими цінностями, залучає людину до творчої діяльності, виховує високодуховну особистість. Вхідження в глобалізаційні процеси вимагає від нас уміння в надскладних ситуаціях зберегти свої національні святині, відстояти своє власне «Я».

Усвідомлення власної належності до певної нації – це визнання національної символіки, мови, духовних і матеріальних цінностей як основних життєвих пріоритетів. Висвітленню питання національної ідентичності присвятили свої праці В. Арбеніна, Я. Грицак, К. Іващенко, М. Пірен, В. Сергійчук, В. Середа, О. Стегній, Н. Черниш. Не применшуючи значимості досліджень вищезгаданих та інших науковців, зазначимо, що питання національної ідентичності й чинників державотворення потребує нового прочитання в постмодерному періоді.

Метою статті є аналіз сутності національної символіки як репрезентанта національної ідентичності і її значимості в процесі державотворення.

Єдність і багатоманітність людської культури, її цілісне смислорозуміння людина може передати в символі. Поняття «символ» у перекладі з давньогрецької означає «знак», «прикмета», «ознака», «з'єднувати», «зв'язувати» [1]. Символи в широкому розумінні – це образи, наділені певною значущістю. Символ виникає як результат пізнання людиною навколишнього світу, він тісно пов'язаний зі світоглядом і життєвою практикою.

Символ є універсальним і глибинним ядром людської культури, найконцентрованішою формою вираження культурних смислів і цінностей, образним утіленням ідей та ідеалів, якими живе людина і якими зумовлюється розвиток і функціонування культури. Охоплюючи всі культурні феномени, символ подає універсальну форму вираження людського буття.

Етноментальні особливості народу, його світобачення, ціннісні орієнтири, історична пам'ять акумулюються в символах. Кожна культура має свою систему символів, які постають як явище, пов'язане з мисленням і свідомістю, фольклором і мовою, і залежать від культурно-історичної духовності народу та зумовлені його ментальністю. Символи є найважливішими механізмами пам'яті культури, вони переносять тексти, сюжетні схеми й інші семіотичні утворення з одного пласту культури до іншого. Стійкі конструкції символів виконують функцію механізмів єдності, вони не дають культурі розшаруватися на ізольовані хронологічні пласти. У символах закарбована історія людства й народів світу. Вони є скарбом нації. Символи минулого повинні

допомагати не розгубитися в нинішньому урбанізованому та уніфікованому суспільстві.

Дослідження національної символіки проводили Н. Арутюнова, С. Білоконь, К. Гломозда, А. Гречило, М. Дмитренко, С. Єрмоленко, В. Кононенко, Т. Космеда, Л. Лозко, Л. Мельник, Л. Пустовіт, Л. Савченко, В. Сергійчук, В. Сиротіна, В. Ткаченко, Б. Якимович, Д. Яневський, М. Філон та інші.

Національні символи демонструють не тільки зміст національної психіки, риси характеру нації, а й настанови й очікування народу. З часом такі символи можуть стати естетичними цінностями або політичними інструментами, але під час формування національного образу незалежної України вони відображають архетипні уявлення в соціально-культурних утвореннях, картину будови світу й порядок дій, який спрямований на збереження сталих відносин між елементами світобудови. Добре розроблена національна символіка є характерною особливістю високорозвиненої нації.

Українська національна символіка відновилося та всебічно розвивається з утвердженням незалежності держави. За тривалий період більшовицької влади зі свідомості українців витіснялася пам'ять про національні святині – герб, прапор, гімн. Хоча в Конституції України в статті 20 закріплено національні символи – тризуб, синьо-жовтий прапор, текст і мелодію гімну, проте не всі громадяни України їх шанують, а з приводу їхньої історії виникнення, сутності і змістового навантаження ще й досі точаться дискусії.

За версіями багатьох дослідників найдавнішим символом нашого народу вважається тризуб. Зображення тризуба зустрічається в різних пам'ятках культури ще в I ст. н. е. Існує приблизно 30 теорій походження та значення тризуба. Так, на Поділлі знайдені наскельні рельєфи з тризубом, які зроблені в IV–III тис. до н. е.; в Ольвії – тризуби першого тисячоліття до н. е.; на монетах Босфорського царства карбувалися тризуби з V ст. до н. е. і були урядовані царськими скифами, які вважали себе нащадками атлантів. Тризубом був увінчаний шолом Урартського царя в VII ст. до н. е. Відомо також, що сармати використовували тамги-тризуби. Тамги збереглися й досі в кримських татар. Знак, подібний до тризуба, мають також литовці.

За Княжої доби тризуб почав набувати сучасної графічної форми. Головною ідеєю тризуба є число три, мається на увазі поєднання трьох основ буття, троїстість життєвого простору, зв'язок трьох сфер: світів Прави, Яви і Нави. Володимир Шаан дає таке значення трьох ідей Тризуба: «1. Батько – Бог. 2. Мати – Добро. 3. Син – Правда» [2].

Найчастіше тризуб символізував поділ Всесвіту на небесне, земне й потойбічне; єдність Божественного, Батьківського та Материнського начал; трьох природних стихій – повітря, води, землі; був знаком влади, оберегом роду. Триєдність, уважає В. Мицик, є найголовнішою світотворчою й духовною величиною, вона була визначальною в побуті та ритуалах трипільців-оріїв для єднання зі співмірністю світу, тобто Троїстістю: «Образом триєдності є зображення трьох колосків у мальованому орнаменті Трипілья. ... Цими Триєдиними колосками на все небо, згідно з переказами, і були нагородовані люди. Таким монументальним зображенням вони підтверджують зміст своєї назви: коло – небесна сила, а сік – живильність землі. Образ Дерева життя, у якому б вигляді він не був, завжди зображається триєдиною від Трипілья до сьогодні» [3, с. 37].

За часів Київської Русі тризуб став великокняжим знаком. Його зображення знаходили на печатках, монетах, настінних розписах, зброї, прикрасах, посуді. Перша літопис-

на згадка про тризуб як великокнязівський знак стосується Х ст. Його зображення відоме з печатки Святослава Ігоровича, де чітко вирізняється тризуб у вигляді букви «Шу» («Шукання»), тобто нагадування про закони природи з метою підвищення людської активності й відповідальності за свій розвиток [4]. Згодом цей знак карбується на срібних монетах великого князя київського Володимира Святославича, де з одного боку – портрет володаря, а з іншого – тризуб і напис: «Володимир на столі, а це його сребро». Є думка, що тризуб Володимира – це символ ідеї державної влади. За іншими версіями, символ влади над трьома світами – небесним, земним і підземним, або символ-ключ до розуміння алфавітів земної писемності.

Тризуб можна зустріти на цеглі Десятинної церкви, на плитах Успенської церкви у Володимирі-Волинському, його зображення знайдено також на варязькому мечі, на гербі французької королеви Анни. Загалом зображення тризуба було поширене на всіх землях Київської Русі, і лише в період феодального роздроблення цей знак поступово зникає з ужитку. На зміну йому приходять такі образи: на Київських землях – образ архистратига Михаїла, а на західноукраїнських – образ лева, що пнеться на скелю. Щодо Києва, то одним із старовинних гербів міста часів Польсько-литовського королівства вважався герб, на якому зображено лук зі стрілами [5].

Нового значення тризуб набув після проголошення Центральною Радою України в січні 1918 р. IV Універсалу, коли було визнано за необхідне використати знак князівської влади київських князів – тризуб – як герб УНР, що символізувало б спадкоємність державної традиції в українських землях.

Значення тризуба як символу особливе. Тризуб сприймався як талісман, як оберіг, як символ влади й могутності, волі й незалежності. Доля нашого народу найбільше переплетена з історією входження тризуба в духовну культуру людства. Тризуб є національним символом нашої культурної традиції зі значимим державницьким змістом. Із проголошенням незалежності України тризуб Володимира Великого утверджено малим Державним гербом. У статті 20. Конституції України проголошено: «Великий Державний Герб України встановлюється з урахуванням малого Державного Герба України та герба Війська Запорізького законом, що приймається не менш як двома третинами від конституційного складу Верховної Ради України. Головним елементом великого Державного Герба України є Знак Княжої Держави Володимира Великого (малий Державний Герб України)» [6]. Ескіз Великого герба розроблено, проте ще не затверджено. Навколо цього питання розгорілося багато суперечок. А. Гречило зауважує: «Великі герби, як правило, мають країни з монархічним устроєм і традиціями. В таких державах як Російська чи Австро-Угорська імперії з новими територіальними надбаннями змінювалися титулатура монарха й великий герб. На сьогодні немає потреби в утвердженні Великого герба, оскільки у структурах державної влади зазвичай використовуються прості герби. Один державний герб має та ж Польща чи Російська Федерація – країни з давніми монархічними традиціями. Вони у них досить прості – щит, одна фігура й максимум два кольори» [7]. Питання про малий і великий Державний герб України не може бути вирішене без обговорення у Верховній Раді, а може, і на всенародному референдумі. Це потребує зважених досліджень із аргументованими доказами за і проти.

За вагомості й значимості національних символів у процесі державотворення невичерпним джерелом емоційної активності та стимулу пізнавального процесу постає кольорова гама. У всіх сферах людської діяльності наявне кольорове поєднання. Сприйняття кольору залежить від рівня історичного, суспільного й культурного розвитку людини. Колір може послугувати життєдайною енергією, яка наповнює духовне та фізичне життя людини. Кольорове поєднання на українському державному прапорі виразно це підтверджує.

Кольорова гама державних символів нашого народу має давню історію походження. Особливо помітними барвами на державницьких атрибутах були жовта, блакитна, малинова й червона. Перші розвідки про кольорові прапори віднаходимо в XIII ст. На той час герб міста Львова мав жовто-блакитний колір, а пізніше ще й із зображенням золотого лева.

У козацькі часи військові прапори були жовто-блакитними та малиновими (червоними). Малиновий прапор із білим хрестом використовували ще за часів Дмитра Вишневецького, який спочатку був його родовим гербом. Козацькі прапори мали також різні варіанти поєднання жовтого і блакитного кольорів: на блакитному тлі жовті символи (або навпаки): хрести, півмісяці, зірки, фігура козака, зброя. Як віднаходимо в розвідці відомого дослідника історії Запорізького війська А. Скальковського, «... прапор останнього кошового отамана Петра Калнишевського був блакитний, прошитий золотими нитками, але лиштвосталася малиновою. У січовому війську з багатьох січових корогів, особливо тих, що належали Кошу і кошовому отаману, переважають малинові, з червоної китайки. Але значна кількість прапорів мала також жовту, синю або обидві барви» [8, с. 495].

Жовто-блакитний прапор було встановлено в червні 1848 р. на міській ратуші Львова. Прапор із жовтою смугою вгорі, а блакитною внизу був прапором західноукраїнського військово-політичного з'єднання Українських січових стрільців.

У 1911–1913 рр. на сторінках багатьох українських часописів зав'язалася наукова дискусія про українську національну символіку, а з 1917 р. на масових мітингах і демонстраціях майоріли жовто-блакитні знамена. Навіть у Петрограді маніфестація українців із приводу панахиди за Т. Шевченком проводилася з національними прапорами й запорозькими бунчуками. На прапорах були написи: «Хай живе вільна Україна!», а на грудях учасників маніфестації були прикріплені жовто-блакитні стрічки. Шевченківські дні проводилися під жовто-блакитними прапорами також у Відні, Празі, Кракові, Царському Селі, Омську, Томську, Москві.

Жовто-блакитний прапор було прийнято українським національним прапором і ухвалено Українською Центральною Радою в Києві 22 березня 1918 р. Ініціатором був М. Грушевський, який як історик добре знав традиції українців і їхні символи. Проте гетьман П. Скоропадський змінив розташування кольорів на прапорі на блакитно-жовтий, і таким він залишається й нині як знак визнання небесної блакиті над ланом пшеничного колосся та на підтвердження землеробської вдачі українців, їхнього пошанування землі-матері.

Розташування кольорів на державному прапорі є предметом дискусій і обговорень серед громадськості незалежної України. Думки з приводу блакитно-жовтої чи жовто-блакитної барви розділилися.

Блакитно-жовту барву на українському прапорі В. Шаєн пояснює так: синій колір – це символ творчої сили Космосу, а жовтий несе енергію Сонця, тепла, «переміни». Під переміною він має на увазі поклоніння нашого народу не золоту як дорогоцінному металу, а «колосу пшеничному». Отже, дослідник наголошує на високій духовності українців, які вміли виявити «Лицарську Непохитність». «Обі ці барви є нероздільні... Там, де немає гармонійного поєднання дії обох барв, там немає і розвитку нації. Обі ці барви разом у їх співдії означають Промінь Божественної Мудрости і Любові Проявленої в Житті» [9, с. 18].

Жовто-блакитну гаму на державному прапорі України відстоює професор В. Сергійчук: «Перший прапор УНР, – зазначає він, – жовто-блакитний. І це відповідало вимогам геральдики. І не тільки тому, що золотий тризуб і львівський лев накладалися на синє поле, а відтак цей колір мав бути зверху. При виборі кольорів спеціалісти враховували те, що, згідно із законами геральдики, барви герба (золотого тризуба) розміщувалися у верхній (жовтій), а барви щитового поля в нижній (блакитній) смугах. Але вже до цього само

по собі склалося, що, створюючи різні емблеми як державного, так і масового вжитку, їх автори постійно зображували тризуб золотим у блакитному полі» [10, с.83].

Блакитно-жовті й жовто-блакитні барви в усьому світі символізують дві першооснови буття: дух і матерія, добро і зло, позитивне й негативне, вогонь і вода, чоловік і жінка, батько й мати. Тому, напевно, не байдужим було для китайської художниці Мао Мао розміщення барв на державному прапорі України. На думку китаянки, синьо-жовтий прапор треба замінити на жовто-синій, оскільки синє зверху, а жовте знизу веде до занепаду країни. Таке поєднання кольорів, згідно з китайською традицією, формує найгіршу комбінацію, яка розшифровується саме так: «Будьте пильними й передбачливими. Не беріться за жодну важливу справу, бо вона швидше не збудеться, ніж збудеться. Ваше оточення не розуміє вас, ви без будь-яких підстав сваритеся зі своїми друзями». А коли жовте стане над синім, то буде означати гекаграму «Тай»: «Розквіт. Мале відходить. Велике приходить. Щастя. Розвиток».

Цю саму думку відстоює також керівник медичного центру «Живого Слова» О. Філатович. Так, в авторській передачі В. Опанащука «Від пращурів до нащадків» від 07 березня 2014 р. О. Філатович зазначив, що державний прапор має бути жовто-блакитним, тому що сонячно-жовтий – це символ Сонця (Вогонь Творення), блакитний – це символ Води (Джерело Життя). За такого розташування Сонце творить Життя. Саме такий прапор має бути, на думку О. Філатовича, основою державотворення, лише за такої умови ми зможемо побудувати високодуховну та багату державу [11].

Останнім часом з екранів телебачення й на радіомовленні, а особливо в соціальних мережах можна почути різні думки про зміну розташування кольорів на Державному прапорі України. Це питання набуло потужного розголосу під час Євромайдану й Революції гідності. На нашу думку, дотримуючись мови геральдики, жовтий колір є головним, тому він має зображатися вгорі, а синій є допоміжним, тому має міститися внизу. У сакральному мистецтві жовтий колір позначає активне, творче, вогняне, божественне начало, а блакитний колір – пасивне, консервативне начало, яке потребує одухотворення. Якщо на прапорі української держави вгорі буде колір божественного начала, то це буде домінуючим у творенні держави й у житті українського народу. Зміна кольорової гами на державному прапорі не є подією раптовою та спонтанною, вона залежить від суттєвого світоглядного перетворення українців і потребує тривалого, виваженого обговорення.

Незважаючи на різні думки щодо розташування кольорів на нашому прапорі, усі українці виявляють глибоку повагу й пошанування державного символу. Так, за результатами соціологічних досліджень, якщо у 2011 р. державним прапором пишалися 26% громадян, то у 2012 р. – 38%, а в 2015 р. – 95%. Із неповагою до прапора ставляться лише 1% громадян, а 1% – бажають змінити прапор [12].

Із 2004 р. вся українська спільнота відзначає День Державного Прапора України (Указ «Про День Державного Прапора України» від 23 серпня 2004 р. № 987/2004). Упровадження святкування Дня Державного Прапора одержало вагому підтримку в українському суспільстві. Урочисті заходи розпочинаються із підняття Державного Прапора України, у всіх містах проходять своєрідні акції, флеш-моби, під час яких на центральних площах малюють прапорове полотнище, дарують перехожим прапорці, випускають у небо повітряні кульки із синьо-жовтою барвою. Відзначення цього свята в Україні має на меті пошанування історії українського державотворення, державної символіки незалежної України, виховання поваги в громадян до державних символів країни.

В історії кожного народу є постаті, із якими пов'язані доленосні події. Їхні імена набувають символічного значення й для наступних поколінь слугують взірцями. Таким вагомим символом українського націоналістичного руху ХХ ст. є Степан Бандера. З його іменем асоціюється національно-визвольна боротьба українського народу. Оксана

Забужко зауважує, що ім'я С. Бандери означає латиною в староукраїнській мові «прапор» [13]. Степан Бандера є для українського народу постаттю гігантського масштабу. С. Бандера є теоретиком, організатором і символом героїчної та безкомпромісної боротьби українців за власну державність і свободу народів у 30–50 рр. ХХ ст. Він постає прикладом високої ідейності й жертвової боротьби за національне визволення України. Поряд з іменем Степана Бандери українці ставлять ім'я Тараса Шевченка, який для українського народу є сумлінням і бунтівним розумом. Його «Кобзар» сприймають як прапор української нації. Сьогодні зі словами Т. Шевченка йдуть на Майдан, на супротив владі, його називають революціонером сучасності, з ним пов'язують історію про переслідуваних за правду. Тарас Шевченко є ідеологічним символом нашого народу.

Події відстоювання та утвердження державної незалежності України ознаменовані в історії нашого народу як окремими видатними постатями, так і численними відданими героями-патріотами. На початку ХХ ст. українці здійснили спробу створити власну демократичну державу, проте напштовхнулися на значні перепони. Одним із найтрагічніших символів національного поступу українців до власної державності є Крути. Молоде українське покоління, рятуючи честь своєї Вітчизни й відстоюючи право мати свою державу, віддало своє життя за новопроголошену Українську державу. Їхня жертвна смерть розцінюється сьогодні багатьма українцями як приклад початку творення нового типу українця. Крути змінили світогляд української нації, вони є символом жертвовності за національну незалежну державу. Вчинок героїв Крут повторили у ХХІ ст. українські воїни, які відстоюють цілісність держави на Сході України. Якщо молодих хлопців-крутянців студент Пенсильванського університету у своєму дослідженні назвав «лицарями абсурду», то сьогодні українських патріотів називають першими українськими «кіборгами». Юнаки, які загинули під Крутами, залишилися в пам'яті народу як непереборні духом. Події минулого є глибоко символічними для сьогодення та слугують взірцем незламності національного духу українського народу.

Отже, як свідчить історія, саме в кризові часи народ прагне до глибокого переосмислення своїх досягнень, щоб іти в майбуття правильно вибраним шляхом. Славні історичні події та герої нашої України підказують усім свідомим українцям, який зробити вибір, щоб знову не згубити здобуту дорогою ціною незалежність. Основним лейтмотивом у процесі творення національної суверенної держави є утвердження сили духу, життєдайної енергії, волелюбності й справедливості. Слова возвеличення духа, душі, волі, свободи, братерства, козацького роду звучать у величому державному гімні України як найшанованішому національному символі.

Слово «гімн» походить із давньогрецької мови «зітка-на», похвальна пісня. У слов'янській мові відоме слово – «славень» від слова «славити». Наш народ прославляє свою землю, свою націю, свій рід, свій звияжний дух, своє вікове вічне прагнення бути вільним. Тому у величній пісні всього народу мали б переважати саме такі поняття. Пісня може стати славнем тільки тоді, коли весь народ відчує в ній глибокий патріотичний зміст, прагнення до утвердження національної ідеї.

На роль національного гімну, як відомо з історії, претендували твори, які були написані в різні часи та різними авторами, а саме: «Дай же, Боже, добрий час» Ю. Добриловського, «Я русин бил, есть і буду» О. Духновича, «Мир вам, браття!» І. Гушавлевича, «Заповіт» Т. Шевченка, «Не пора» та «Вічний революціонер» І. Франка. Проте найбільше вполювався українцям той текст, який відображав їхні тогочасні прагнення. Справжньою піснею уславлення, а пізніше державним гімном став вірш П. Чубинського «Ще не вмерла України». Музику до нього написав дещо пізніше О. М. Вербицький.

Історія створення українського гімну бере початок з осені 1862 р., коли на одній із вечірок у Павла Чубинського

сербські студенти, які навчалися в Київському університеті, заспівали патріотичну пісню свого народу «Серце б'ється і кров летить за свою свободу». П. Чубинському пісня дуже сподобалася, і він написав текст «Ще не вмерла Україна». Є й інша версія, за якою автор на одній із зустрічей у розмові про похорон Тараса Шевченка почув історію про панакхиду за вбитим під час маніфестації у Варшаві поляком. На маніфестації виконували власне польський гімн. П. Чубинський висловив ідею про український гімн. У той самий вечір він і запропонував свій текст. Його озвучили, і пісня дуже швидко стала популярною, її текст поширився серед народу. 20 жовтня того самого року шеф жандармів князь Долгоруков дав розпорядження вислати П. Чубинського «за шкідливий вплив на розум простолюду» («за вредное влияние на умы простолюдинов») на проживання в Архангельську губернію [14].

Музику на слова П. Чубинського написав о. М. Вербицький, після того як прочитав у львівському журналі «Мета» 1863 р. (№ 4) поряд із творами Т. Шевченка вірш «Ще не вмерла Україна», під якими помилково стояло ім'я Шевченка. М. Вербицький загорівся бажанням покласти на музику всі опубліковані в журналі твори Кобзаря. Мелодія до вірша «Ще не вмерла Україна» – майбутнього гімну – дуже сподобалася українцям і була підхоплена народом.

Щоправда, не всі повірили в автентичність тексту гімну. Серед громадськості ширилася думка про перекладений і перероблений українською мовою польський гімн, оскільки гімн Польщі дуже близький за змістом. Підставою подібності гімнів може бути тогочасний стан як поляків, так і українців. Упевненість у перемогі над ворогом і відродження своєї держави висловлювали в той період також серби, чехи, словаки, хорвати, болгари. Польський гімн «Марш Домбровського», який був написаний ще в 1797 р., відповідав сподіванням багатьох поневолених народів. Наприклад, словаки написали гімн «Гей, слов'яни», болгари – «Шумить Маріца», а українці – «Ще не вмерла Україна». Кожен народ, який терпів від поневолення, у якого забирали його культурну традицію, прагнув стисло, за допомогою живого слова висловити свої віковічні прагнення. В умовах бездержавності й несправедливості слова: «Ходім – настав славетний час!» (гімн Франції); «Підем в прірву двою, до радісних днів» (гімн Ірландії); «Що нам чужа сила взяла, шаблею відберем» (гімн Польщі); «Прокинься, румуне, від смертельного сну» (гімн Румунії) та інші звучать як такі, що відображають реальність, є актуальними та болючими. Із плином історії в кожного народу було відстоєне своє прагнення, зміни сталися на краще, проте тексти гімнів були ті самі. Слова, які є близькими, синонімічними за змістом до слів інших хвалебних і закличних пісень, не викликають сьогодні спротиву й сумніву. У часи протистояння, зокрема в період Помаранчевої революції та Революції гідності, наш народ знову пригадав ті події протесту, боротьби за свою волю, і тому знову так звитязно пролунав український славець на майданах і вулицях сіл і міст держави. Під час Революції гідності виконували Гімн не тільки на офіційних зустрічах, його співали повсюдно, його підхопили не тільки українці, а й ті, які не знали української мови, не знали нашої минувшини, проте відчули в голосі кожного свободолюбного українця сердечні почуття та вболівання за свою країну. Гімн України став могутнім символічним осередком, яке притягувало представників різних націй і народностей, яке було доказом того, що такі національно свідомі, духовно багаті люди здатні стати володарями своєї долі. Гімн України є виразником ідентичності й консолідації нації.

Президент України Петро Порошенко видав Указ про відзначення 200-річчя від дня народження Михайла Вербицького та 150-ї річниці першого публічного виконання національного гімну «Ще не вмерла України і слава, і воля», яке відбулося 10 березня 1865 р. Коли виконується Гімн держави, серце кожного її громадянина має наповнюватися почуттям гордості за свій край, народ, усвідомленням своєї ролі у творенні майбутнього держави.

Опитування, які проводилися серед громадян України у 2012 р., свідчать про те, що гімн української держави ви-

кликає гордість у 30% громадян, тоді як у 2011 р. – 23%, а в 2015 р. – 86,8%. Позитивно до українського гімну ставляться 53% опитуваних, а негативно – 6%. Бажання змінити текст гімну висловили 7% респондентів [15]. Серед громадськості сьогодні шириться думка про те, що в гімні звучать ноти песимізму, смутку, заклику до смерті. Слова такого гімну не програмує щасливу долю народу, а знову штовхають у прірву зневаги та розбрату. На сторінках соцмереж ведеться обговорення щодо створення нового гімну України – оптимістичного, життєствердного, який би підтримував дух народу. Версій нового гімну є багато. Насамперед висувається пропозиція замінити слова, які несуть негативну енергетику, оскільки гімн держави повинен розкривати програму творення як сьогодення, так і майбутнього [16].

Гімн держави є її святиною. Текст Гімну як величного державного символу відображає ті найголовніші цінності нації, які кожен за будь-яких умов готовий відстоювати. Це переконливо підтвердили українці, які піднялися на заклик Майдану відстояти ідею незалежності. Зміна Державного гімну, як і зміна кольорів на прапорі, наразі є відкритим питанням, яке потребує всебічного обговорення як у наукових колах, так і серед громадськості.

Отже, на основі дослідження можна виокремити такі тенденції в подальшому розкритті поставленої проблеми: національні символи держави, що мають глибоку історію, можуть бути основними чинниками державотворення. Народ убаचाє в національній символіці риси українського характеру, самобутності і код нації. Визнавши тризуб як оберіг нашого роду, знак державної влади, пропонують перенести його на тло державного прапора. Питання створення нового жовто-блакитного прапора України із золотим тризубом посередині полотнища є предметом для подальших розвідок. Темою для обговорення в широких наукових колах є питання зміни тексту Славня України. Відкритим є питання наявності ідеї песимізму в тексті гімну, що навіює в народі страх перед смертю, боязнь тривалої боротьби, пролиття крові за національну ідею. Натомість запропоновано гімн із оптимістичним змістом, із уславленням щасливого та радісного життя в нашому краї. Державні національні символи здобули нині належну підтримку й повагу серед усіх національностей України, що вказує на формування зрілого громадянського суспільства.

Література

1. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь / А.Д. Вейсман. – 5-е изд., репринт. – СПб., 1899. – 1370 с.
2. Креслав В. Походження українського Тризуба / В. Креслав [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://politiko.ua/blogpost110671>.
3. Мицик В. Образ світу: [витоки української національної символіки] / В. Мицик // Українська культура. – 1994. – № 11–12. – С. 36–38.
4. Братко О.А. Уявлення про світобудову та їх відображення в українській національній символіці (нова наукова гіпотеза) / О.А. Братко. – К. : Вид-во Інституту історії АН УРСР, 1990. – 28 с.
5. Сергійчук В.І. Доля української національної символіки / В.І. Сергійчук. – К., 1990. – 48 с.
6. Конституція України. Стаття 20 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon.rada.gov.ua>.
7. Гречило А. Становлення українських національно-державних символів у 1917–1920 роках / А. Гречило // Записки наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 2006. – Т. ССЛІ. – С. 114–142; Гречило А. Українська територіальна геральдика : [монографія] / А. Гречило. – Львів : Б.В., 2010. – 280 с. – С. 102. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : www.bbc.co.uk/ukrainian/politics/.../130820_coat_of_arms_ukraine_vc.
8. Скальковський А.О. Історія Нової Січі, або останнього Коша Запорозького / А.О. Скальковський. – Дніпропетровськ : Січ, 2003. – 678 с. – С. 495.
9. Шаян В. Українська символіка / В. Шаян. – Гамільтон : Українське відродження, 1990. – 35 с. – С. 18.
10. Сергійчук В. Національна символіка України / В. Сергійчук. – К., 1992. – 109 с. – С. 83.

11. Опанащук В. Від пращурів до нащадків / В. Опанащук [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://filatovich-livingword.com.ua/#sthash.ZBphla2H.dpuf>.

12. Українці головним атрибутом незалежності вважають «мову» // Українська правда. – 2012. – 23 серпня. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.pravda.com.ua; 95% українців пишуться прапором України // Сайт: INSIDER. Правдиві новини України та Світу \[Електронний ресурс\]. – Режим доступу : http://www.theinsider.ua/politics/55d59883ce188/](http://www.pravda.com.ua; 95% українців пишуться прапором України // Сайт: INSIDER. Правдиві новини України та Світу [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.theinsider.ua/politics/55d59883ce188/).

13. Бандера – прапор, герой чи незаслужено прославлений? // Сайт: BBC UKRAINIAN. Сом [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.bbc.com/ukrainian/indepth/story/2009/01/090103_bandera_interactive_kk.shtml.

14. Мельничук І. Павло Чубинський як географ-краєзнавець / І. Мельничук [Електронний ресурс]. – Режим доступу : geoknigi.com/book_view.php?id=447.

15. Українці головним атрибутом незалежності вважають «мову» // Українська правда. – 2012. – 23 серпня. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.pravda.com.ua; 95% українців пишуться прапором України \[Електронний ресурс\]. – Режим доступу : http://www.theinsider.ua/politics/55d59883ce188/](http://www.pravda.com.ua; 95% українців пишуться прапором України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.theinsider.ua/politics/55d59883ce188/).

16. Хлівний А. Як українці гімн писали / А. Хлівний [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.vu.mil.gov.ua/index.php?part=article&id=1427>.

Анотація

Шумка М. Л. Українська національна символіка як репрезентант національної ідентичності. – Стаття.

У статті проаналізовано поняття «символ», розкривається зміст і значимість української національної символіки як чинника національної ідентичності у творенні української незалежної держави. Автор зауважує, що етноментальні особливості народу, його світобачення, ціннісні орієнтири, історична пам'ять акумулюються в символах. У дослідженні відмічено, що Тризуб є національним символом нашої культурної традиції зі значимим державницьким змістом. Наголошується на значимості тексту Гімну як величного державного символу, який відображає ті найголовніші цінності нації, які кожен за будь-яких умов готовий відстоювати. Це переконливо підтвердили українці, які піднялися на заклик Майдану відстоювати ідею незалежності. В історії кожного народу є постаті, з якими пов'язані доленосні події. Для українців – це Тарас Шевченко, Степан Бандера, герої Крут, Майдану. Вони змінили світогляд української нації та стали символами жертвності за національну незалежну державу.

Ключові слова: символ, національна ідентичність, тризуб, прапор, гімн.

Аннотация

Шумка М. Л. Украинская национальная символика как репрезентант национальной идентичности. – Статья.

В статье проводится анализ понятия «символ», раскрывается содержание и значимость украинской национальной символики как фактора национальной идентичности в создании украинского независимого государства. Автор отмечает, что этноментальная особенность народа, его мировоззрение, ценностные ориентиры, историческая память аккумулируются в символах. В исследовании отмечено, что Тризуб является национальным символом нашей культурной традиции со значимым государственным содержанием. Отмечается значимость текста Гимна как величественного государственного символа, который отражает те главные ценности нации, которые каждый при любых условиях готов отстаивать. Это убедительно подтвердили украинцы, которые поднялись на призыв Майдана отстаивать идею независимости. В истории каждого народа есть личности, с которыми связаны судьбоносные события. Для украинцев – это Тарас Шевченко, Степан Бандера, герои Крут, Майдана. Они изменили мировоззрение украинской нации и явились символами жертвенности за национальное независимое государство.

Ключевые слова: символ, национальная идентичность, тризуб, флаг, гимн.

Summary

Shumka M. L. Ukrainian national symbolism as a representant of national identity. – Article.

The concept of “symbol” and revealing of the meaning and significance of the Ukrainian national symbols of national identity as a factor in the creation of an independent Ukrainian state is analysed in the article. The author observes that etnomentaln features of nation, their world view, values, historical memory are accumulated in symbols. It is noted that Trident is a national symbol of our cultural traditions with statehood meaningful content. The author also stresses the importance of the text of the anthem as a grand public symbol that reflects the nation's most important values that everyone in all circumstances ready to defend. This clearly confirmed the Ukrainian, who rised to the challenge to defend the idea of Independence. In the history of every nation there are figures which are associated with crucial event. For Ukrainians this is – Taras Shevchenko, Stepan Bandera, Krut's heroes, Maidan. They changed the outlook of the Ukrainian nation and facing the symbols of sacrifice for the national independent country.

Key words: symbol, national identity, trident, flag, anthem.

УДК 130.2+[523.07+523.164]008

А. Т. Щедрин

доктор культурології, кандидат філософських наук, професор,
професор кафедри філософії та політології
Харьківської державної академії культури

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ «CETI – SETI»: ПРОБЛЕМЫ СУБЪЕКТНОСТИ МЕЖЗВЁЗДНОГО ДИАЛОГА

Среди многих проблем неклассической, а затем и постнеклассической науки устойчивый интерес вызывает проблема поиска внеземных цивилизаций (далее – ВЦ) и установления связи с ними («проблема *CETI – SETI*»). Данная проблема постепенно оказалась наиболее существенной в мировоззренческом плане не только для современной астрономии, но и для всей культуры в целом. В её решение оказались вовлечёнными не только астрономы, физики, биологи, инженеры, но и философы, социологи, культурологи, психологи, правоведы, а также писатели, кинорежиссёры, репрезентанты многих других культурных практик, само перечисление которых представляется делом, успех которого совершенно не очевиден.

Превращение проблемы бытия внеземного разума в общекультурную проблему поиска ВЦ (или «ВЦ-проблему»), в «проблему *CETI – SETI*», имеет определённые временные рамки, приходящиеся на вторую половину XX в., социокультурную детерминацию, связанную с глубокими трансформациями техногенной цивилизации. Осознание человечеством своей космической субъектности, наличие технико-технологических предпосылок диалога с Иными влекут за собой необходимость обсуждения философских аспектов самого проекта «*CETI – SETI*», связанных уже с более широкой проблемой, – субъектности диалога между цивилизациями, разделёнными межзвёздным пространством и, возможно, разнокачественными субстратными основаниями. Если редуцировать возникающую методологическую проблему до уровня обыденности с целью создания максимальной наглядности, то она сводится к вопросам: а кто может оказаться «на другом конце провода»? каковы могут быть последствия начала самого диалога?

Современное понимание проблемы ВЦ, важное для анализа философских аспектов самого проекта «*CETI – SETI*», связанных с субъектностью диалога между цивилизациями, сложилось в устойчивом, динамично развивающемся научном сообществе. Его формирование началось в конце 50-х гг. XX в., в его состав вошли, прежде всего, профессиональные астрономы. В монографиях, статьях, интервью М.С. Кардашева, В.С.Троицкого, Б.М. Пановкина, Л.М. Гиндилиса, Ю.Н. Ефремова, А.В. Лескова, И.С. Шкловского и др., а затем и в работах А.В. Архипова, А.Л. Зайцева, В.А. Лефевра, Ю.Л. Мазора, А.Д. Панова, Г.М. Рудницкого, В.Г. Сурдина, Б.И. Фесенко, А.М. Черепашука и А.Д. Чернина, В.Ф. Шварцмана, С.А. Язева и др. понимание ВЦ-проблемы, субъектности диалога между цивилизациями получили дальнейшее развитие и углубление. Постановка проблемы ВЦ, разработка методик и методологии установления диалога с ВЦ в современной форме являются заслугой блестящей плеяды западных учёных. Среди них следует отметить Дж. Коккони (G. Cocconi) и Ф. Моррисона (Ph. Morrison), Р.Н. Брейсуэла (R.N. Bracewell), Ф.Д. Дрейка (F.D. Drake), К.Е. Сагана (C.E. Sagan), С. фон Хорнера (S.R.K. von Hoerner), Ф. Хойла (F. Hoyle); Джил Тартер (J. Tarter) и др.

Изменение позиционирования проблемы ВР в социокультурном пространстве: радиоастрономическая составляющая. Представления об Ином разуме (далее – ИР), внечеловеческом разуме (далее – ВчР) являются фундаментальной универсалией культуры, которая имеет различную «степень проявленности» в каждую из эпох её развития, а их интерпретации в культурном универсуме образуют сложный и динамичный комплекс, концептуальный кластер. При этом ансамбль культурных практик каждой эпохи претендует на собственную интерпретацию проблемы бытия ВчР и, соответственно, проблемы контактов с ним.

Логика развития техногенной цивилизации определила вектор технико-технологического развития **складающегося космического субъекта – человечества**. Соответственно, на смену мифологической, мифорелигиозной «зеркальной субъектности» приходила новая, **рациональная, субъектность**. Сам процесс её формирования был достаточно драматичен. Крайними позициями здесь было осознание субъектности человечества в позитивной форме через достижение социального бессмертия путем изменения хронотопа бытия через экспансию в космическое пространство, через расширение антропосферы на другие небесные тела и околосолнечное пространство (философия космизма). А в негативной форме, в форме «негативной субъектности», это осознание потенциальной смертности человечества вследствие открытия и военного использования атомной энергии как одной из возможных технологий, лежащих за пределами мезокосмоса. Если встать на методологическую позицию изоморфизма в развитии космических цивилизаций (далее – КЦ), то открытие и расширение использования всё более широкого спектра подобных технологий является важными вехами, индикаторами в развитии КЦ, вставших на путь техногенного развития.

Процесс субъектного самоопределения человечества, прежде всего, по отношению к ВР, ВЦ. Отражением этого явилось развертывание самого «проекта *CETI – SETI*», а одной из его существенных детерминант – **новое качество инженерно-технической деятельности**. Развитие **радиотехники, радиоастрономии**, стремительный прогресс которых отчетливо выявил их негеоцентрические аспекты, **позволил человечеству заявить о себе (вначале помимо желания) как о космической цивилизации, молодом субъекте галактического социокультурного пространства**.

В конце 50-х гг. XX в. почти одновременно вышла в свет статья Дж. Коккони и Ф. Моррисона о возможности радиосвязи с ВЦ (1959) и Ф. Дрейком были проведены первые радиопоиски сигналов ВЦ (обсерватория Грин Банк; 1960) [14]. Данные работы объединял оптимизм относительно множественности КЦ, широкой распространенности разумной жизни во Вселенной, «синхронизированности» существования её очагов в Галактике с земной цивилизацией, универсальности водно-углеродной жизни как субстратной основы КЦ [1; 7]. Однако методология построения «**шкалы Кардашева**», исходящая из возможности существования цивилизаций различного уровня развития, потенциально содержала возможность выхода за пределы данных представлений [2].

Работы в области практических радиопоисков сигналов ВЦ, которые заняли важное место в **культуре зрелого Модерна**, получили обобщенное название «*CETI – SETI*» (от англ. *Communication with ExtraTerrestrial Intelligents* – связь с внеземными цивилизациями; соответственно, *Search for ...* – поиск ...). По мере развития работ в данном направлении с конца 50-х гг. XX в. сложившийся ранее кластер начал приобретать современный вид: «**ИР – ВчР – ММ – ВР (ММ) – ВЦ – CETI – SETI – METI... – ... C*ETI**» [10, с. 143–144; 12, с. 121]. Отметим, что на определённом этапе проблема ВР начинает быть связанной с другой – множественности обитаемых миров (ММ).

Появление METI (от англ. *Messaging to Extra-Terrestrial Intelligence* – послание внеземным цивилизациям – попытка передачи межзвёздных посланий от человечества вероятным разумным существам за пределами Солнечной системы) как нового элемента в отмеченном кластере происходит лишь со временем. Важной вехой здесь послужило известное «**послание Аресибо**» – на волне 12,6 см, длившееся

ся 169 сек, отправленное 16 ноября 1974 г. из обсерватории Аресибо (Пуэрто-Рико) в направлении шарового звёздного скопления М13, находящегося на расстоянии 25 000 световых лет в созвездии Геркулеса. С началом работ в данной области SETI-технологий оказались связаны многие надежды и опасения человечества, и не в последнюю очередь с проблемой «иной субъектности» возможного диалога. Его установление явилось бы, наконец, логическим завершением кластера, возвращение к С*ЕТИ – Контакт с внеземным разумом [12, с. 121]. Однако вопросы о том, сколько и какие элементы, какие промежутки времени будут разделять МЕТІ и С*ЕТИ, длительное время будет оставаться открытым. Кроме того, аксиологическое измерение проблемы позволило увидеть и определённые, возможно отложенные, риски на данном пути; «риск контакта с ВЦ может быть оценен только спустя какое-то время, также как и опасность астероидов осознали через много лет, после обнаружения первого астероида» [3, с. 236]. Эти риски во многом связаны с гипотетической природой «космических собеседников» человечества.

Межзвёздный диалог: «по ту сторону» барьера. Длительное время большинство принимаемых «по умолчанию» методологических установок в SETI-программах исходило из определённых философско-натуралистических представлений, обусловленных кластерной формой бытия проблемы Иного разума в человеческой культуре. «Стержневым» среди них, своеобразной «несущей конструкцией», является «тезис об антропоморфизме» потенциальных субъектов космического диалога. Инопланетный разум в своих существенных свойствах предполагался изоморфным земному. А это, опять-таки, предполагало совпадение у всех возможных разумных существ во Вселенной способов отношения – познавательного и практического – к универсальной для всех объективной реальности – большому «стогу сена». Хотя своеобразное «имагинативное моделирование», осуществленное Ф. Хойлом («Чёрное облако»), Ст. Лемом («Солярис», «Голос Неба») давало определённые основания для сомнений в своеобразном «ползучем антропоморфизме», который был (и во многом продолжает оставаться «по умолчанию») методологической основой для реализации SETI-программ.

Однако потенциальная возможность диалога с Иным разумом, разделённым с земным человечеством астрономическими расстояниями, с одной стороны, отсутствие успехов в данной области – с другой, поставили целый ряд философско-методологических вопросов. Прежде всего, это вопрос о **критериях искусственности** потенциального сигнала, который, так или иначе, «высвечивает» субъектность отправителя. При «ламинарном» протекании самого процесса установления Kontakta его логика представлялась (и отчасти продолжает оставаться таковой) достаточно прозрачной. Его начало – это «**онтологический**» сигнал («Мы существуем! Мы есть!»); продолжение на следующем уровне – «**информационный сигнал**» («Мы такие!»); высший уровень – «**диалоговый сигнал**» («Общаемся по правилам!»).

Относительно развития SETI-технологий в ходе обсуждения их перспектив высказывались сомнения в эффективности космической радиосвязи, имеющие весьма различные основания. Прежде всего, межзвёздное пространство заполнено естественными **радиопомехами**; поэтому двусторонний обмен радиограммами подходит лишь для коротких, «онтологических» сигналов при небольших (по межзвёздным масштабам) расстояниях. Сигнал второго уровня вызывает вопросы, сразу выводящие за границы чисто технологические: нужно ли сразу сообщить Им всё, что мы знаем (отправить некий эквивалент суперэнциклопедии человечества), и ждать ли аналогичного послания от Них? Кто примет подобный сигнал? Как будут использованы Ими технико-технологические знания, переданные землянами? Кроме того, пересылка больших объёмов информации требует либо невероятно мощных передатчиков, либо неприемлемо большой длительности передачи, несовместимой с субстратной основой человечества как субъекта диалога.

«Диалоговый сигнал» в режиме коротких вопросов и ответов требует тысячелетий, а сама готовность к нему может быть свидетельством существенных онтологических отличий потенциального «межзвёздного собеседника» от земных отправителей сигнала. Здесь вполне оказывается применимым земной опыт. А он свидетельствует о том, что «один только вопрос о мотивировке изменения персонажей, следствием которого было изменение того, что сейчас можно было бы назвать стратегией и тактикой диалога, мог бы стать в центр внимания ... отдельного исследования» [8, с. 6]. Тем более там, где речь идёт о межзвёздных расстояниях и возможной разнокачественной субстратной основе носителей разума, вовлечённых в диалог.

Внеземные субъекты межзвёздного диалога: игра сценариев. На значимость проблемы социокультурных контекстов обнаружения сигнала ВЦ одними из первых обратили внимание писатели-фантасты, этим во многом объясняется успех философского романа Ст. Лема «Голос Неба» (1968). Факт его обнаружения вполне можно было бы назвать «чёрным лебедём» культуры, неожиданным и непредсказуемым, взмахи крыльев которого проявились в истории астрономии открытиями пульсаров, РОКОСов, источника SS 433... [9]. Столь же непредсказуемыми оказались и события, последовавшие за обнаружением разумного сигнала во флуктуациях реликтового излучения. Усилия учёных по декодированию, переводу и пониманию содержания космического сигнала, передача которого длится несколько миллиардов лет, оказываются тщетными. Как и попытка понять мотивы, да и саму технологию отправки... [5]. Специалисты, вовлечённые в данную работу, неизбежно обречены, по убеждению Ст. Лема, вновь и вновь наталкиваться на **антропологическую границу**, они не способны выйти за пределы человеческой природы, подсознательно проецирующей себя на анализ любого неизвестного объекта.

Однако в этом проекте, описанном Ст. Лемом в «Голосе Неба», присутствует ещё одна линия, ставшая особенно актуальной сегодня, – **феномен опасного знания**, который привносит определённую «турбулентность» в возможные модели диалога с ВЦ. Работы над полученным сигналом, согласно Ст. Лему (а любой крупный писатель-фантаст не может не быть реалистом), спонсировали военные. Оградить земную цивилизацию от опасностей деструктивного использования полученного знания у Ст. Лема смогла мудрость отправителей внеземного сигнала; однако применительно к реальностям, сложившимся в культурном универсуме постмодерна, проектам «СЕТІ – SETI – МЕТІ», осуществляемых в нём, уверенности нет.

Источником опасений, приобретающих иногда характер фобий, связанных с возможными последствиями начала активного диалога с ВЦ, являются гипотезы относительно субстратной природы потенциальных «космических собеседников». Ими, к сожалению, для землян, вполне может стать **внеземной искусственный интеллект** (далее – ВИИ). Начало работ в области **искусственного интеллекта** (далее – ИИ) несколько опережает возникновение интегрированной проблемы «ВЦ – СЕТІ – МЕТІ»; появление «проблемы ИИ» относят к началу 50-х гг. XX в. вне связи со второй [13, с. 27]. В ходе оживлённых дискуссий и специальных исследования связей между человеческим интеллектом и вычислительным устройством английским математиком и логиком А. Тьюрингом был сформулирован **тест «неразличимости»**, у которого позднее, с началом реализации МЕТІ-проектов, выявились **негеоцентрические аспекты** [11, с. 136–137]. В случае диалога с собеседником, удалённым на астрономическое расстояние, эта **ситуация «неразличимости собеседника»**, по мысли многих специалистов, **становится крайне опасной**.

Данная опасность связана, прежде всего, с тем, что ВИИ вполне в тех или иных районах Галактики вполне мог стать неожиданным потомком «эволюции углерода». И в более или менее отдалённом прошлом тех или иных планет и звёздных систем ВИИ **уже произвёл «свёртывание» пред-**

шествующей, биологической, стадии развития ВР, борьба искусственного и человеческого миров, которая здесь лишь намечается в современной техногенной цивилизации, там давно завершилась победой первого [4]. На галактическом уровне неоднократно могла складываться ситуация, напоминающая метаморфизм насекомых: «яйцо – гусеница – куколка – бабочка». Несомненно и то, что этот процесс изменения субстратной основы развития ВР мог иметь крайне болезненный и даже драматический характер. Как и сам контакт человечества как космического субъекта с «цивилизациями-метаморфами».

Как возможный субъект диалога с человечеством ВИИ и в случае реализации позитивных сценариев делает ситуацию более *неопределённой*. Очевидно, что ВИИ потенциально способен снять существенные ограничения возможности двусторонней радиосвязи между космическими цивилизациями, связанные с колоссальными масштабами межзвёздных расстояний уже самим фактом длительности своего существования. Функционирование на принципиально иной (небиологической, «кремниевой», полевой, возможны иные варианты) субстратной основе делают длительность его существования сопоставимой не только с историческим, но и геологическим и даже астрономическим, космологическим временем. Кроме того, в случае позитивного сценария ВИИ как субъект (или один из субъектов) межзвёздного диалога мог бы стать не только *фактором социокультурной динамики кластера взаимодействующих ВЦ* (в том числе и человечества), но и их относительно безболезненной трансформации.

«Космический субъект» В.А. Лефевра как экспликация методологической проблемы субъектности межзвёздного диалога. С развитием SETI-исследований становится всё более очевидным то обстоятельство, что экстраполяционный и системный подходы, явно или неявно исходившие из антропогеоморфизма в представлениях о ВЦ, не исчерпывают проблему. Одним из выходов из возникшего методологического тупика явилась модель «Космического субъекта», наделенного совестью и способностью делать выбор между «добром» и «злом», предложенная В.А. Лефевром. Являясь психологом и математиком, В.А. Лефевр разработал математическую и термодинамические модели поведения данного гипотетического Субъекта [6]. Любопытно, что частотные характеристики тепловой модели субъекта В.А. Лефевру удалось сопоставить с частотой музыкальных звуков («Модель музыканта») и некоторыми алгебраическими структурами. То есть, предложенный вариант решения методологической проблемы «естественное/искусственное» может позволить, в принципе, выделять системы разумной жизни из потоков обычной астрофизической информации. Известный источник SS 433, открытие которого оказалось полной неожиданностью для астрономов, явился одним из возможных претендентов на роль «Космического Субъекта».

Однако констатация наличия совести и способности делать выбор между «добром» и «злом» в модели «Космического субъекта» В.А. Лефевра далеко не снимает всех возможных опасений по поводу диалога с «онтологически иным» разумом. При рассмотрении контакта с неантропоморфной цивилизацией проблема безопасности представляется «гораздо более сложной, «драматичной». Такой «разум», возможно, с большой долей вероятности не пожелает и нас воспринимать как разумных существ», а контакт с ним «будет сходен с «контактом» человека с хищником, бурей, землетрясением»; проблема безопасности в этом случае «турбулентного контакта» «сведется к технической проблеме предотвращения ущерба от стихийного бедствия» [3, с. 232]. Перспектива, скажем прямо, не радостная.

Возникновение и развитие SETI-технологий обозначило новый рубеж в формировании самой субъектности человечества. Трудности, связанные с реализацией «SETI – SETI – METI-проектов», выявляют необходимость постоянных усилий в сфере методологического анализа всего круга проблем, связанных с поисками внеземного разума

во Вселенной, установлением диалога с ним. Без решения философских проблем субъектности диалога, без философско-методологического анализа стратегий и тактики диалога содержательный выход из явно наметившегося тупика в SETI-исследованиях, который проявился к концу XX – началу XXI вв., представляется просто невозможным или лишь эвристической ценностью.

Литература

1. Гиндилис Л.М. SETI: Поиск Внеземного Разума / Л.М. Гиндилис. – М. : Изд-во физико-математической литературы, 2004. – 648 с.
2. Кардашев Н.С. Передача информации внеземной цивилизации / Н.С. Кардашев // Астрономический журнал. – 1964. – № 2. – С. 282–285.
3. Космология, физика, культура / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. В.В. Казютинский. – М. : ИФРАН, 2011. – 243 с.
4. Кутырев В.А. Человеческое и иное: борьба миров / В.А. Кутырев. – СПб. : Алетейя, 2009. – 264 с.
5. Лем Ст. Возвращение со звёзд. Глас Господа. Маска / Ст. Лем. – М. : АСТ: Пушкинская библиотека, 2005. – 829 с.
6. Лефевр В.А. Космический субъект / В.А. Лефевр ; вступ. слово К. Поппера. – 3-е изд., доп. – М. : Когито-Центр, 2005. – 220 с.
7. Мазор Ю.Л. Радиокontakt с внеземными цивилизациями : [монография] / Ю.Л. Мазор. – К. : НТУУ «КПИ», 2013. – 709 с.
8. Скрипник К.Д. Философия. Логика. Диалог / К.Д. Скрипник. – Ростов н/Д. : Изд-во Рост. ун-та, 1996. – 146 с.
9. Талев Н.Н. Чёрный лебедь. Под знаком непредсказуемости / Н.Н. Талев ; пер. с англ. В.Д. Сонькин ; ред. М. Тюнькина. – М. : КоЛибри, 2010. – 528 с.
10. Щедрин А.Т. Концепції позаземного розуму в культурному універсумі: філософсько-релігійозначі виміри / А.Т. Щедрин // Історія релігій в Україні. Наук. щорічник 2015 р. – Львів : Логос, 2015. – Кн. II. – 2015. – С. 142–151.
11. Щедрин А.Т. Проблема «SETI – METI» как источник глобальных рисков (по материалам Всемирной Паутины) / А.Т. Щедрин // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури та філософія науки». – Х., 2013. – № 1092. – С. 132–143.
12. Щедрин А.Т. Проблема «CETI – SETI» как индикатор формирования субъектности человечества / А.Т. Щедрин // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури та філософія науки». – Х., 2014. – Вип. 52. – С. 119–127.
13. Эволюция. Мышление. Сознание: (Когнитивный подход и эпистемология) / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. И.П. Меркулов. – М. : Канон +, 2004. – 352 с.
14. Cocconi G. Searching for interstellar communications / G. Cocconi, P. Morrison // Nature. – 1959. – Vol. 184. – P. 844–846.

Аннотация

Щедрин А. Т. Философские аспекты «CETI – SETI»: проблемы субъектности межзвёздного диалога. – Статья.

В статье рассматривается современный этап эволюции одной из универсалий культуры – представлений об ином, внечеловеческом, разуме. Рассмотрено превращение проблемы бытия внеземного разума в общекультурную проблему поиска внеземных цивилизаций, его социокультурная детерминация, связанная с трансформациями техногенной цивилизации. Выявлена противоречивость осознания человечеством самого себя как космического субъекта. Дан анализ философских аспектов проекта «CETI – SETI», связанных с субъектностью диалога между цивилизациями, разделенными межзвёздным расстоянием и разнокачественной субстратной основой. Раскрыты роль радиоастрономии в осознании человечеством своей космической субъектности, возможные сценарии контакта с потенциально опасными собеседниками: внеземным искусственным интеллектом; «цивилизациями-метаморфами»; неантропоморфными цивилизациями.

Ключевые слова: внеземный разум, внеземные цивилизации (ВЦ), радиоастрономия, CETI, SETI, METI, внеземный искусственный интеллект, «ВЦ-метаморф», неантропоморфные цивилизации.

Анотація

Щедрін А. Т. Філософські аспекти «CETI – SETI»: проблеми суб'єктності міжзоряного діалогу. – Стаття.

У статті розглядається сучасний етап еволюції однієї з універсальї культури – уявлень про інший, позалюдський, розум. Розглянуто перетворення проблеми буття позаземного розуму в загальнокультурну проблему пошуку позаземних цивілізацій, його соціокультурну детермінацію, пов'язану із трансформаціями техногенної цивілізації. Виявлено суперечливість усвідомлення людством самого себе як космічного суб'єкта. Проаналізовано філософські аспекти проекту «CETI – SETI», пов'язані із суб'єктністю діалогу між цивілізаціями, розділеними міжзоряною відстанню й різноякісною субстратною основою. Розкрито роль радіоастрономії в усвідомленні людством своєї космічної суб'єктності, можливі сценарії контакту з потенційно небезпечними співрозмовниками: неземним штучним інтелектом; «цивілізаціями-метаморфами»; неантропоморфними цивілізаціями.

Ключові слова: позаземний розум, позаземні цивілізації (ПЦ), радіоастрономія, CETI, SETI, METI, позаземний штучний інтелект, «ПЦ-метаморф», неантропоморфні цивілізації.

Summary

Tshedrin A. T. Philosophical aspects of “CETI – SETI”: the problem of subjectivity of interstellar dialogue. – Article.

The article examines the current stage in the evolution of one of the universals of culture – ideas about another, extra-human mind. Considered the transformation of the problem of existence of extraterrestrial intelligence the General problem of search for extraterrestrial civilizations, socio-cultural determination, connected with the transformation of the technogenic civilization. Revealed inconsistency of the realization by mankind of himself as a cosmic entity. The analysis of philosophical aspects of the project “CETI – SETI” associated with the subjectivity of dialogue among civilizations separated by interstellar distances and different of quality substrate. The role of radio astronomy in the realisation by humanity of its space of subjectivity, possible scenarios of contact with a potentially dangerous interlocutors: extraterrestrial artificial intelligence; “civilizations-shape-shifters”; non-anthropomorphic civilizations.

Key words: Extra-terrestrial intelligents, extra-terrestrial of a civilization (ETC), radioastronomy, CETI, SETI, METI, extra-terrestrial of artificial intelligence, “ETC-metamorph”, non-anthropomorphic civilizations.

НАШІ АВТОРИ

- Алієва З. М.** – докторант Бакинського державного університету
- Батаєва К. В.** – професор кафедри соціології Харківського гуманітарного університету «Народна українська академія», доктор філософських наук, доцент
- Бузаров А. І.** – магістр зовнішньої політики, член громадських рад при комітеті по закордонним справам Верховної Ради України та МЗС України
- Вдовиченко Є. В.** – доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Херсонського державного аграрного університету, кандидат історичних наук
- Глушко Т. П.** – докторант кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат філософських наук, доцент
- Горохов С. В.** – доцент кафедри освітньої політики Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат історичних наук
- Грищенко Н. В.** – доцент кафедри соціально-економічних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ, кандидат філософських наук, доцент
- Гудима І. П.** – професор кафедри філософії Черкаського державного технологічного університету, кандидат філософських наук
- Дуденок В. І.** – доцент кафедри філософії та всесвітньої історії Бердянського державного педагогічного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Зубов В. О.** – професор кафедри філософії Запорізького національного університету, доктор філософських наук, доцент
- Ігнат'єв В. А.** – завідувач кафедри гуманітарних та економічних дисциплін Кіровоградського інституту державного та муніципального управління Класичного приватного університету, кандидат філософських наук
- Кривега Л. Д.** – завідувач кафедри філософії Запорізького національного університету, доктор філософських наук, професор
- Кротов К. В.** – доцент кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету імені М. І. Пирогова, кандидат філософських наук
- Кушерець Т. В.** – доцент кафедри філософії та соціально-економічних наук Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя, кандидат філософських наук, доцент
- Лисоколенко Т. В.** – доцент кафедри філософії освіти КВНЗ «Дніпропетровський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти», кандидат філософських наук, доцент
- Литовченко І. В.** – доцент кафедри соціології та політології Національного авіаційного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Ломачинська С. В.** – аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка
- Мозгова Т. А.** – старший викладач кафедри іноземної філології (секції східних мов) Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат філософських наук
- Москова К. О.** – аспірант кафедри культурології філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова
- Найдюнов О. Г.** – докторант відділу інтернаціоналізації вищої освіти Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України
- Павлишин Л. Г.** – доцент кафедри філософії та економічної теорії Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка, доктор філософських наук, доцент
- Попович В. М.** – доцент кафедри соціальної роботи Запорізького національного технічного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Поцюрко О. Ю.** – доцент кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ, кандидат філософських наук, доцент
- Разуменко О. О.** – докторант кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди, кандидат педагогічних наук, доцент
- Райхерт К. В.** – доцент кафедри філософії природничих факультетів філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат філософських наук
- Рябой Ю. О.** – старший викладач кафедри менеджменту Миколаївської філії Європейського університету
- Савонова Г. І.** – старший викладач кафедри управління освітою Луганського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, кандидат філософських наук
- Сайфудінова О. В.** – здобувач кафедри всесвітньої історії та методології науки Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського
- Сало Г. В.** – аспірант Київського університету імені Бориса Грінченка, методист Науково-методичного центру досліджень, наукових проєктів та програм Київського університету імені Бориса Грінченка
- Скрицька Н. В.** – викладач кафедри суспільних наук та українознавства Буковинського державного медичного університету
- Соловій Р. П.** – докторант богослов'я в Evangelische Theologische Facultet (Leuven, Belgium), докторант філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат історичних наук
- Ставроян С. С.** – викладач кафедри філософії Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»
- Старинчук С. Д.** – директор компанії «Starinchuk Insurance Agency»
- Сухарева К. В.** – доцент кафедри бізнес-адміністрування та менеджменту зовнішньоекономічної діяльності Запорізького національного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Уварова Т. І.** – старший викладач кафедри культурології філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова
- Фесенко Г. Г.** – доцент кафедри історії і культурології Харківського національного університету міського господарства імені О. М. Бекетова, кандидат філософських наук, доцент
- Халіман М. А.** – аспірант кафедри філософії Запорізького національного університету
- Шедяков В. Є.** – незалежний дослідник, доктор соціологічних наук, кандидат економічних наук, доцент
- Шкіль С. О.** – доцент кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України, кандидат філософських наук
- Шумка М. Л.** – доцент кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Щедрін А. Т.** – професор кафедри філософії та політології Харківської державної академії культури, кандидат філософських наук, доктор наук з культурології, професор

ЗМІСТ

Z. M. Aliyev	
The investigation of culture by “cultural studies” and “culturology”	3
K. V. Bataeva	
Social codes of chat-communication: ethnomethodological approach	6
A. И. Бузаров	
Религиозный фактор в событиях «арабской весны» и конфликтах на Ближнем Востоке	11
Є. В. Вдовиченко	
Сутність корупції, її принципи і властивості (філософський контекст)	15
T. П. Глушко	
Нація як продукт економічних процесів	20
С. В. Горохов, С. Д. Старинчук	
Порівняльний аналіз систем медичного страхування зарубіжних країн	24
Н. В. Грищенко	
Homo informaticus: еволюція людини в умовах інформаційного суспільства	29
I. П. Гудима	
Промисел Божий і чудо як елементи теологічних витлумачень релігійної картини світу	33
В. И. Дуденок	
Особенности развития религиозного сознания в эпоху постмодерна	36
В. О. Zubov	
Переформатування світу: субстанційні засади	40
В. А. Игнатъев	
Естезис апофазису неklasичної філософської парадигми	44
Л. Д. Кривега, Е. В. Сухарева	
Четвертая индустриальная революция: атрибуты и последствия	47
К. В. Кротов	
Теологія як антропологія у філософії неопротестантизму	50
T. В. Кушерець	
Варіативність змісту поняття суб'єкта історії в ідеологічному дискурсі модерну	55
T. В. Лисоколенко	
Игра как феномен культуры в описаниях Ф. Шиллера, Г. Гессе, Э. Финка	60
I. В. Литовченко	
Інституційна структура суспільства: соціально-філософський аналіз	64
С. В. Ломачинська	
Проповідницька діяльність як вагомий чинник релігійної комунікації в православній традиції	67
T. A. Мозгова	
Філософсько-антропологічні засади теорії виховання дітей у східній культурній традиції (на прикладі сучасної Японії)	70
Е. А. Москвитина	
Дискурс: различия исследовательских ракурсов	73
О. Г. Найдёнов	
Значення соціально-філософського спадку Лестера Уорда для формування інформаційного суспільства в Україні	77
Л. Г. Павлишин	
Проблема людини в посткласичній традиції	81
В. М. Попович	
Соціальне вчення православної церкви в системі богословської освіти	85
О. Ю. Поцюрко	
Концепт нації та її ознак у творчості М. Драгоманова	90
О. О. Разуменко	
Формування суб'єктності студента як передумова педагогічних відносин	93
К. В. Райхерт	
Теоретическая социология и философия	97
Ю. О. Рябой	
Специфіка політичного плюралізму в умовах політичного процесу 2013–2015 рр.	101

А. И. Савонова	
Пути поиска божественного бытия М. Хайдеггером.....	106
Е. В. Сайфудинова	
Основные этапы изучения социальной мобильности в социальной философии XX–XXI веков.....	110
Г. В. Сало	
Аксіологічні орієнтири у творчій спадщині мислителів української діаспори	114
Н. В. Скрицька	
«Єдність» і «множинність» як категорії метафізики	118
Р. П. Соловий	
Реакция современных евангелических богословов на философию постмодернизма	121
С. С. Ставряні	
Наративна теологія в сучасній протестантській думці	126
Т. И. Уварова	
Культурологический анализ концепта «политическая культура»	131
G. G. Fesenko	
The culture of state-building in Slovenia and Ukraine: the comparative analyse	136
М. А. Халиман	
Мировоззренческое противостояние мужчины и женщины	140
В. Е. Шедяков	
Возможности информационного воздействия для осуществления гибкого управления	143
С. О. Шкіль	
Криза наративу сучасного російського православ'я	148
М. Л. Шумка	
Українська національна символіка як репрезентант національної ідентичності	153
А. Т. Щедрин	
Философские аспекты «CETI – SETI»: проблемы субъектности межзвёздного диалога	158

НОТАТКИ

Наукове видання

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 9

Виходить шість разів на рік

Українською, російською та англійською мовами

Коректор – О. Скрипченко
Комп'ютерна верстка – Н. Кузнецова

Підписано до друку 21.03.2016 р. Формат 60х84/8. Обл.-вид. арк. 27,27, ум.-друк. арк. 19,30.
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 2103-16.

Надруковано: Видавничий дім «Гельветика»

(Свідectво суб'єкта видавничої справи ДК № 4392 від 20.08.2012 р.)

Україна, м. Херсон, 73034, вул. Паровозна, 46-а, офіс 105. Тел. (0552) 39-95-80

E-mail: mailbox@helvetica.com.ua